

يتحدثون عن الإسلام

تأليف

أ. د. عماد الدين خليل

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

غربيون

يتحدثون عن الإسلام

تأليف

أ. د. عماد الدين خليل

دار السلام

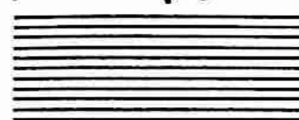
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الطبعة الأولى

١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

خليل ، عماد الدين .
غربيون يتحدثون عن الإسلام / تأليف عماد الدين خليل . - ط ١ - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠١٣م .
٢٤٨ ص ؛ ٢٠ سم .
تدمك ٦ ٠٤٠ ٧١٧ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الديانات المقارنة .
٢ - الاستشراق والمستشرقون .
أ - العنوان .
٢٩١



للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عشر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة : القاهرة : ٤٠ شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت - الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٨٧٣٢٤٦ - ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +)
فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
فاكس : ٢٢٦٣٩٨٦١ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

❊ ❊ ❊
❊ ❊
❊

مُقَدِّمَة

ليس كل ما يقوله الغربيون عن الإسلام شرًّا، كما قد يخيّل للبعض؛ ربما بسبب السيل المنهمر على هذا الدين من الكتابات الاستشراقية والغربية عمومًا، والمترعة كيدًا وسخائم وجهالةً وحقدًا.. فيما هو معروف للجميع.. وقد ناقشت جانبًا منه في عدد من مؤلفاتي المتواضعة: (دراسة في السيرة)، و (دراسة في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات)، و (ابن خلدون إسلاميًّا) و (حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي)، و (مدخل إلى التاريخ الإسلامي).

إلّا أن هذا يجب ألّا يغطي على الجانب الآخر من الصورة، إذا أردنا أن نكون موضوعيين، وأن نعمل بروح الآية الكريمة: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨]. فهنالك – في المقابل – سيل من المعطيات والتقييمات المنصفة والعادلة لدين الإسلام: قرآنًا وسنةً ونبيًّا ودعوةً وعقيدةً وشريعةً وحضارةً ورجالًا..، بل إن بعضها يتجاوز العدل والإنصاف إلى نوع من الدهشة والإعجاب الذي يصل حدّ الانبهار بهذا الدين، فيما قاد عددًا منهم إلى الانتماء إليه.

وسنكون مخطئين بحق أنفسنا، ظالمين لغيرنا، إن تعاملنا بالمسطرة مع كل هذا الذي يطرحه العقل الغربي، وإن لم نحسن توظيف هذه المعطيات الخصبة التي يتفوق بعضها حتى على ما يقوله المسلمون أنفسهم، لتأكيد أحقية هذا الدين في الديمومة والانتشار، وفي المشاركة الفاعلة في المصير.

في مقدمتي المستفيضة لكتابي (قالوا عن الإسلام) وقفت عند هذه المسألة طويلًا، فلا مبرّر لإعادة القول فيها.. والحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق بها.. ونحن في زمن يصطرع في تياره المزدحم مفهوما الصراع الحضاري والحوار الحضاري، وفي كلتا الحالتين تجيء الشهادات الإيجابية للكُتَّاب والمفكرين الغربيين بحقّ هذا الدين فرصةً لتأكيد موقفنا، والمضيّ بخطابنا الإسلامي المتفرّد والمدهش قدمًا إلى الأمام.

وهذا الكتاب الذي يجده القارئ بين يديه يتعامل مع معطيات أربعة من الغربيين: إيطالية ونمساوي وإنكليزي وفرنسي، من خلال ما قدموه في مؤلفاتهم عن هذا الدين قرآنًا وسنةً وعقيدةً وشريعةً وحضارةً.

وما هو إلّا غيض من فيض، فهنالك عشرات وربما مئات غير هؤلاء قالوا في هذا الدين ما قالوا، وقد أحصيت منهم

الجمّ الغفير في كتابي (قالوا عن الإسلام)، ولكني اكتفيتُ هناك باستعراض بعض شهاداتهم والتعريف بهم، أما هنا في هذا الكتاب، فمضيتُ خطوةً أبعد، ووقفت دارسًا محلّلًا لمعطيات أربعة منهم تعمدت أن يكونوا ممثلين لأربع بيئات أوربية؛ رغبةً في التنويع من خلال إدارة الكاميرا على مساحات واسعة من القارة.

ولعلّ هذه الخطوة المتواضعة تغري الباحثين بالتعامل الجاد مع نماذج أخرى، تؤكد في بدء التحليل ونهائيته، مصداقية هذا الدين، وأحقية مشروعه الحضاري في الانتشار في الأرض للعودة بالبشرية والإنسان إلى الصراط، بعد أن ضلّت بهما السبل المعوّجة، وخدعتهما أضاليل الوضّاعين والكهنة والأرباب الزائفين.

وإلى اللَّه - وحده - نتوجه بالأعمال، ومنه - وحده - نستمد العون والتوفيق.

أ. د. عماد الدين خليل

المستشرقة الإيطالية لورا فيشيا فاغليري
في
(دفاع عن الإسلام)

(١)

القدرة على التغيير

تتحدث الباحثة الإيطالية المعاصرة (لورا فيشيا فاغليري) في كتابها الشهير (دفاع عن الإسلام) (الذي صدر عام ١٩٥٢م)[1] عن جوانب عديدة في بنية الإسلام، وملامحه، وقيمه الكبرى.. وبإمكانية باحث متمرس تضع يدها على حشد من الميزات المتألقة في هذا الدين، وإذ كانت تتعامل معه من الخارج فإنها لا تملك نفسها من الانبهار، كمن يكتشف شيئًا عزيزًا نادرًا.. الأمر الذي يمنح تحليلها جاذبيةً، ويكسب أسلوبها في التعبير عذوبةً وتأثيرًا.

لنستمع إليها وهي تحكي لنا عن نشوء الإسلام وقدرته الفذة على التغيير: « نشأ الإسلام، مثل ينبوع من الماء الصافي النمير، وسط شعب همجي يحيا في بلاد منعزلة جرداء، بعيدة عن ملتقى طرق الحضارة والفكر الإنساني. وكان ذلك الينبوع غزيرًا إلى درجة جعلته يتحول وشيكًا إلى جدول، ثم إلى نهر، ليفيض آخر الأمر فتتفرع منه آلاف القنوات تتدفق في البلاد. وفي تلك المواطن التي ذاق فيها القوم طعم تلك المياه الأعجوبية، سُويت المنازعات وجُمع

---

(١) ترجمة منير بعلبكي (ط٣)، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٧٦م).

شمل الجماعات المتناحرة، وبدلًا من الثأر الذي كان هو القانون الأعلى، والذي كان يشد العشائر المتحدرة من أصل واحد في رابطة متينة، ظهرت عاطفة جديدة، هي عاطفة الأخوة بين أناسٍ تشد بعضهم إلى بعض مُثُلٌ عليا مشتركة من الأخلاق والدين، وما أن أمسى هذا الينبوع نهرًا لا سبيل إلى مقاومته، حتى طوق تياره الصافي العنيف ممالك جبارة تمثل حضاراتٍ قديمةً، وقبل أن توفق شعوب تلك الممالك إلى إدراك مغزى الحدث الحقيقي، داهمها ذلك التيار قاهرًا البلاد، محطمًا الحواجز، موقظًا بصخبه عقولًا وَسْنى، منشئًا من أكبر عدد من الشعوب المتباينة، مجتمعًا موحدًا »[(١)].

لقد كانت موجات هذا الدين تنداح متسعةً شيئًا فشيئًا لكي تغطي جزيرة العرب، وتمضي صوب العالم، وهي في اندياحها ذاك كانت تغسل وتستأصل كل التناقضات والشروخ والمتاعب والممارسات الخاطئة التي ناء بها كاهل العالم القديم، وتزرع بدلًا منها قيمها الجديدة.. قيمها الإنسانية المتألقة، المناسبة تمامًا لمكانة الإنسان في الأرض، ولطموحاته في الوقت نفسه.

لقد بدأ الأمر في جزيرة العرب حيث كان بمقدور المرء أن يقول: « إن أولى معجزات الدين الجديد كانت هذه: إن

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٢١، ٢٢).

البلد الذي يظل طوال قرون وقرون ميدانًا لمعارك موصولة يقتتل فيها الأخوة، قد عرف السلام والأمن آخر الأمر »[١].

بعدها انطلق الإسلام؛ لكي يحقق أخوة الإنسان في الأرض كلها، ولكي يمنحها الأمن والسلام: « إن الآية القرآنية التي تشير إلى عالمية الإسلام بوصفه الدين الذي أنزله اللَّه على نبيه [صلى اللَّه عليه وسلم]: ﴿ رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧][٢] هي نداء مباشر للعالم كلّه، وهذا دليل ساطع على أن الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] شعر في يقين كلّي أن لرسالته أن تعدو حدود الأمة العربية، وأن عليه أن يبلغ (الكلمة) الجديدة إلى شعوب تنتسب إلى أجناس مختلفة، وتتكلم لغات مختلفة »[٣].

والكلمة الجديدة كانت تعني تحرير الإنسان أينما كان، في الزمن أو المكان؛ تحريره وجدانيًا واجتماعيًا وإنسانيًا، في العمق والعرض والطول.. تحريره من سائر الطاغوتيات والصنميات والأوهاق التي كانت تثقل عليه، تأسره، وتشل فاعليته عن أن تقدم عطاءها، وطموحه عن أن يعبّر عن نفسه، وشوقه إلى اللَّه عن أن يمضي دونما حواجز أو عقابيل.. إنه

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٢٤).

(٢) وتنظر: سورة يوسف، الآية (١٠٤)، وسورة ص، الآية (٨٧)، وسورة القلم، الآية (٥٢)، وسورة التكوير، الآية (٢٧).

(٣) دفاع عن الإسلام (ص ٢٤، ٢٥).

« بفضل الإسلام هُزمت الوثنية في مختلف أشكالها. لقد حرر مفهوم الكون، وشعائر الدين، وأعراف الحياة الاجتماعية، من جميع الهولات أو المسوخ التي كانت تحط من قدرها، وحررت العقول الإنسانية من الهوى. لقد أدرك الإنسان آخر الأمر مكانته الرفيعة.. لقد حررت الروح من الهوى، وأطلقت إرادة الإنسان من القيود التي طالما أبقته موثقًا إلى إرادة أناس آخرين، أو إلى إرادة قُوًى أخرى يدَّعونها خفيةً. لقد هوى الكهان وحفظة الألغاز المقدسة الزائفون، وسماسرة الخلاص، وجميع أولئك الذين تظاهروا بأنهم وسطاء بين اللَّه والإنسان، والذين اعتقدوا بالتالي أن سلطتهم فوق إرادات الآخرين، لقد هوى هؤلاء كلهم عن عروشهم.

إن الإنسان أمسى خادم اللَّه وحده، ولم تعد تشده إلى الآخرين من الناس غير التزامات الإنسان الحر نحو الإنسان الحرّ، وبينا قاسَى الناس في ما مضى مظالم الفروق الاجتماعية، أعلن الإسلام المساواة بين البشر، لقد جعل التفاضل بين المسلمين لا على أساس من المحتد أو أي عامل آخر غير شخصية المرء، ولكن على أساس خوفه من اللَّه، وأعماله الصالحات، وصفاته الخلقية والفكرية ليس غير.. »[1].

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٤٥ - ٤٧).

وقد يتساءل المرء ها هنا: إذا كان الأمر أمر حركة تحريرية شاملة قادها ونفذها الإسلام، فماذا عن العبيد؟ ماذا عن ظاهرة الرّق التي عاصرت الإسلام واستمرت بعد ظهوره وانتشاره؟

والجواب لا يُعْوِزُ (لورا فاغليري) التي تبدأ بالتذكير بأن حالة العبيد بين المسلمين هي أفضل مما يحب الأوربيون أن يعتقدوا، وأنه من غير العدل أن نقارن بين الرق في الشرق، وبين الرق الذي كان قائمًا مثلًا منذ قرن واحد في الولايات المتحدة الأمريكية، وتمضي إلى القول: « أي شعور إنساني رقيق تنطوي عليه [أحاديث الرسول صلى اللَّه عليه وسلم].. ونحن إذا اعتبرنا هذه الوقائع من وجهة نظر تاريخية، فإننا سوف نرى، حتى في هذا الحقل، العمل الإصلاحي الرائع الذي حققه رسول اللَّه ﷺ فهو لم يكتف بتقييد الرق (ففي حين كان ممكنًا قبل الإسلام أن يفقد الرجل الحرّ حرّيته نتيجة لعجزه عن تسديد ديونه، لم يكن في ميسور أي مسلم أن يجعل من أي مسلم آخر عبدًا رقيقًا)، بل وضع للمؤمنين قواعد، بعضها إيجابي وبعضها سلبي، ووجه إليهم الدعوات للسير قدمًا وتحرير الأرقاء جميعًا تحريرًا تدريجيًا في الوقت المناسب.

ولا ريب في أن التأثير الخيّر لهذه العظات كان خليقًا

بأن يؤدي إلى تحرير العبيد لو لم يكن الرق ذا جذور قوية راسخة في عادات جميع الأمم، لا الأمة العربية وحدها، ومواقفها من الشعوب المغلوبة أو شبه المغلوبة، ولقد حال الناس دون إنجاز هذا التحرير أيضًا بدافع من عنادهم وتشبثهم، بعد أن أساءوا تأويل كلمة اللَّه واعتبروها تفويضًا بالإبقاء على حياة الرق. لقد نص القرآن عدة مرات على أن تحرير العبيد هو الكفارة عن بعض الآثام[١]، ويؤكد الحديث النبوي أن إعتاق العبد الرقيق هو أحب الأعمال إلى اللَّه.

وعلى هدي من روح القرآن ومن الأحاديث النبوية، أقامت عدة مذاهب إسلامية قواعد جعلت تحرير العبيد أمرًا إلزاميًّا، أو ساعدت على تحقيقه في نشاط بالغ.. وثمة نقطة أخرى أيضًا، فقد ألزمت الدولة الإسلامية نفسها بأن تساعد - من طريق أموال الزكاة الشرعية - أولئك العبيد الذين يحتاجون إلى عونٍ يمكّنهم من شراء حرّيتهم! إن الإسلام الذي لم يميز يومًا بين الأعراق أو الألوان، والذي اعتبر الأبيض والأسود، والبدوي والفلاح الحضري، والحاكم والمحكوم سواسية، لا من الناحية النظرية فحسب، بل من الناحية العملية أيضًا (والواقع أنهم جميعًا يتخالطون في الخيمة، وفي القصر، وفي المسجد، وفي السوق، من غير ما

---

(١) تنظر: سورة النساء، الآية (٩٢)، والمائدة، الآية (٨٩)، والنور، الآية (٣٣)، والمجادلة، الآية (٣)، والبلد، الآية (١٣).

تحفظ ولا احتياط، وفي غير ما ازدراء أو غطرسة)، نقول: إن الإسلام لم يبح قط أي معاملة تتمّ عن احتقار للأرقاء.. والتاريخ يقدم لنا أمثلةً كثيرةً عن أرقاء عهدَ إليهم في مناصب رفيعة مشرفة.. وعن عتقاء احتلوا مناصب حكوميةً مرموقةً، بل ارتقوا عرش الخلافة نفسه. وهنا يكون من الخير أن نتذكر أن محمدًا [صلى اللَّه عليه وسلم] حرّم أشد التحريم كل تشويه لأجساد العبيد، وأن عادة تكليف الخصيان بحراسة أجنحة النساء (أو ما يعرف بالحريم) لم تبدأ إلا في عهد الأمويين »[1].

* * *
* *
*

(١) دفاع عن الإسلام (ص ١٠٦- ١١١).

(٢)

مغزى الشعائر الخمس

تتحدث (فاغليري) عن شعائر الإسلام الخمس، التي تمثل عصب العبادة الإسلامية وروحها، محذرةً من التعامل معها من وجهة النظر الخارجية؛ لأن موقفًا كهذا « خليق به أن لا يقل سطحيةً عن إعجاب المرء بالأصداف من غير أن يدرك أنها حافلة باللآلئ النفيسة »، وبدلًا من ذلك فإنه يتحتم دراسة كل ركن « درسًا دقيقًا لاكتشاف السرّ الذي يجعل في ميسور تلك الشعائر أن تظهر روح المؤمن وتساعدها على السموّ تدريجيًّا نحو اللَّه، وعندئذٍ فقط نستطيع أن نرى أن لها غرضًا مزدوجًا، تمجيد اللَّه من قِبل عبيده والتعبير عن شكرهم للنعم التي أسبغها عليهم »[(١)].

إن هذه الشعائر الخمس تمنح المسلمين مساحةً روحيةً ما منحها أي دين آخر في العالم، بهذا القدر من التنظيم والالتزام، وبهذه الإمكانية المزدوجة بين الاكتفاء وبين التوغل العمقي في الممارسة باتجاه آفاق وأغوار لا نهاية لها، وذلك - بالتأكيد - أمر مرهون بقدرات المؤمن وطموحه للتحقق الروحي، انسجامًا مع واقعية الإسلام،

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٦٥).

ورفضه الصيغ غير الممكنة في التعامل بأنماطه ومستوياته كافة.

تبدأ (فاغليري) حديثها عن الشعائر، بالصلاة، قاعدة التعبّد الإسلامي، وشعاره اليومي، محاولةً أن تكتشف الأبعاد والخصائص الأساسية لهذه الممارسة التي تطبع حياة المسلمين أفرادًا وجماعاتٍ وتصلهم باللَّه، فما أن « يدعو المؤذن جماعة المؤمنين إلى أداء أول واجباتهم الدينية: الصلاة، حتى يذكَّروا - مهما كانوا منغمسين في شؤونهم الدنيوية - بخالقهم. إنهم يستهلون هذه الشعيرة بتمجيد اللَّه، ويختمونها برفع تحياتهم إليه. إنهم يشعرون بالطمأنينة دائمًا في حضرته، وهم إذ يذلّون أنفسهم بالسجود، إنما يعبرون عن خضوعهم المطلق للقوة الإلهية. إن لكل من الكلمات والأعمال في الصلاة الإسلامية معنًى خاصًا، ولكنه ليس من العمق بحيث يعجز العقل الإنساني العادي عن استيعابه. وليس هنا مجال شرح هذه المعاني؛ من أجل ذلك نجتزئ بالنصّ على أن الصفة الانضباطية لمختلف الحركات التي ترافق الكلمات تساعد على إبقاء أفكار المصلي مركزةً وراء عالم الجسد، وتمكّنه من التعبير عن ولائه وتقديم شكره على الهبات الإلهية على أعمق وجه. إن التوجه نحو مكة ليُذكّر العالم الإسلامي دائمًا بالموطن المجيد الذي شهد ولادة هذا الدين التجدّدي، وهو مركز مقدس تدور حوله في

جميع الأوقات عواطف المؤمنين الدينية، وقد اتحدوا كلهم في عبادة الإله الواحد.

إن اللَّه لا يبالي بالأداء الشكلي للشعيرة الدينية، ولكنه يطالب المؤمن بالعبادة الصادقة الصادرة من الفؤاد.. فليس من شروط صلاة المسلم أن تؤدى في معبد؛ لأن أيما مكانٍ في الأرض - شرط أن يكون نظيفًا - هو قريب إلى اللَّه، وبالتالي ملائم للصلاة. وليس المسلم في حاجة إلى الكهان ولا إلى القرابين ولا إلى الطقوس؛ لكي يسمو بقلبه إلى خالقه، والشرط الوحيد الذي ينبغي توفره في الصلاة لكي تكون مقبولةً هو طهارة الجسد، التي تعني أيضًا طهارة النفس وطهارة الثياب والمكان..

ولصلاة الجمعة المؤلَّفة من خطبةٍ ومن صلاةٍ تُتْلَى على نحو جماعي، مزاياها وأهميتُها الخاصة أيضًا؛ إن هذه الصلاة بجمعها المسلمين في شعيرة واحدة قوامها الإذعان والخضوع للَّه، تشعرهم أنهم جميعًا مخلوقاته، ومن هنا فهم جميعًا أخوة، وما تفرضه هذه الصلاة على المؤمنين من اتباع الإمام، يخضعهم لخبرة ما من الانضباط والطاعة. وأخيرًا فإن الإمام يفتح قلوبهم، من طريق الخطبة، ويرتفع بها نحو اللَّه »[1].

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٦٥ - ٦٨).

أما الصيام فإنه « عمل قوامه الانضباط والرحمة والشفقة. إنه يقتضي المؤمن اجتناب جميع ملذات الجسد خلال مدّةٍ بعينها. إنه يعلمه لجم شهواته.. وهو في حمله على إدراك ما ينعم به من آلاء، يعمق اعترافه بفضل اللّه عليه »[١].

وأما الزكاة فإنها إذ تذكرنا بالأهمية الأخلاقية والاجتماعية التي ينطوي عليها تقديم الصدقات، والتي اعترفت بها جميع الأديان الكبرى إلى حدٍّ ما، فإن أمرها في الإسلام يختلف؛ ذلك أن الإسلام « يتمتع وحده بالمجد المتمثل في جعل الصدقة إلزامية، ناقلًا تعاليم المسيح [عليه السلام] إلى دنيا الأمر، ومن ثم إلى دنيا الواقع. فكل مسلم ملزم، بحكم القانون، بأن يخصص جزءًا من ثروته لمصلحة الفقراء والمحتاجين.. إلخ، وبأداء هذه الفريضة الدينية يختبر المؤمن حسًّا أعمق من الإنسانية، ويطهر روحه من الشحّ »[٢].

وعندما تبلغ **الحج**، فإنها تجد أن من طبيعة القوى العميقة المكنونة فيه « أن تتكشف عن حكمةٍ كاملةٍ، فليس في استطاعة أحد أن ينكر الفائدة التي يجنيها الإسلام من اجتماع المسلمين السنوي في مكان واحد يسعون إليه من مختلف أرجاء العالم..، كلهم يتوجهون نحو الكعبة المقدسة لمجرد

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٦٨، ٦٩).
(٢) المرجع نفسه (ص ٦٩).

الْتماس الغفران من اللَّه الرحمن الرحيم، وهم إذ يلتقون في مثل ذلك المكان لمثل هذا الغرض إنما ينشئون صِلاتٍ جديدةً من المحبة والأخوة. مرة واحدة في حياة المسلم على الأقل تلغى الفروق كافةً بين الفقير والغني، بين الشحاذ والأمير إلغاءً تامًّا؛ ذلك أن كل حاجٍّ مسلم يلبس - خلال أداء تلك الفريضة المقدسة - الثياب البسيطة نفسها، ويخلف وراءه حُلاه الشخصية، ويتخذ لنفسه شعارًا واحدًا ليس غير، هو كلمة (اللَّه أكبر)! والشعائر التي يتعيّن على الحجاج أداؤها توقظ في أنفسهم ذكرى الأنبياء والآباء العظام الذين عاشوا في المواطن نفسها خلال العصور السالفة. إنها تعيد إلى الحياة أعمال إبراهيم، مؤسس الدين الخالص، وأعمال ابنه إسماعيل [عليهما السلام] وزوجته هاجر، وهي توقظ في الحاجِّ النزعة إلى تقليدهم في تعاطفهم وفي خضوعهم لمشيئـة اللَّه »[1].

* * *
* *
*

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٧٠، ٧١).

(٣)

الشريعة والحياة

لكن هذه الممارسات الشعائرية في الإسلام، على امتدادها طولًا وعرضًا وعمقًا، لا تعني الدين كله.. فهنالك قبالة الإسلام: الحياة بكل دقائقها وتفاصيلها ومطالبها وضغوطها وزواياها ومنحنياتها. وإذ كان هدف الإسلام أن يحتوي الحياة وينظمها وفق منظوره المتميز، المستمد من الوحي والوجود معًا، فإن لنا أن نتصوّر كيف تكون الشعائر مجرد مساحة فحسب، في خارطة هذه الحياة الواسعة المتشعبة العريضة.. فالشريعة، وهي القانون الإسلامي، كما تقول (فاغليري): « ليست وقفًا على الشعائر والطقوس. إن جميع مظاهر الحياة الجماعية والشخصية خاضعة لأحكامها، وإنها لتهدف إلى ربط كل عمل من أعمال الفرد بواجباته الدينية. إن جميع فروع القانون تتمثل في الشريعة الإسلامية »[1].

وتقف قليلًا عند مبدأ الإجماع الذي يمثل أحد المصادر الأساسية للحركة التشريعية في الإسلام، فتعتبره « حجر العِقْد في تطور الإسلام التاريخي، والقوة التطورية في نموه

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٩٤).

أيضًا »، « فلقد أجاز للقوانين القائمة بين الشعوب غير العربية الأصل - إن لم تتعارض مع شريعة اللَّه - أن تصبح جزءًا من الشرع الإسلامي.. وبفضل الإجماع تقبّل الإسلام، ودمج، وأكمل قوانين كانت قائمةً قبل بعثة محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] بزمن طويل »[1].

كما أنها تجد في الحدود الإسلامية، أو (العقوبات) الحكمة البالغة بخلاف العديد من المفكرين الغربيين الذين حاولوا أن يجدوا فيها الثغرة التي يعلنون من خلالها إدانتهم لقسوة هذا الدين!! فإذا « تأملت، من وجهة نظر منع الإجرام، في العقوبات القاسية المفروضة على من يرتكب جريمة القتل، أو الظلم والأذى، أو الفسوق، أو الوشاية، أو السكر، أو السرقة واللصوصية، تشعر بأنها حكيمة جدًّا وبخاصة إذا أردفت بالتمجيد القرآني المتكرر للصفح والمغفرة، كشيء مستحب عند اللَّه، والاعتدال في المطالبة بالدم ثمنًا للجريمة، وفي دفع التعويضات.

وهذه العقوبات ينبغي أن تدرس أيضًا على ضوء المبدأ الأساسي في الشرع الإسلامي، ذلك المبدأ القائل بأنه: في موضوع الخروج عن طاعة اللَّه، يتعين على المؤمن أن يبذل كل ما يستطيع من جهد لاجتناب إنزال العقوبة بالآثم. لقد

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٩٥، ٩٦).

أقام اللَّه [سبحانه] علاقته مع الناس على أساس الرحمة والرأفة. وأخيرًا ينبغي أن يُنظر إليها على ضوء الشروط الكثيرة التي تجعل من العسير جدًّا، من الناحية العملية، تطبيق جميع العقوبات المنصوص عليها في القرآن تطبيقًا حرفيًّا »[1].

ولا يفوت (فاغليري) وهي تتحدث عن الشريعة الإسلامية أن تؤشر على واحدة من أهم خصائص هذا الدين، وأشدها خطورةً، وأكثرها حضورًا، تلك هي التلاحم الوثيق بين الدين والدولة.. الارتباط المحتوم إذا ما أريد للدين أن يتحقق على أرضية الواقع بمقتضياته وأبعاده كافة. فالإسلام « هو في أكمل المعاني دين ودولة. فبالإضافة إلى أنه حمل رسالة اللَّه إلى الإنسان، قرر حقوقًا وواجباتٍ أيضًا، وأدرك أن السلطة لا بد منها لرعاية تلك الحقوق والواجبات، ولكن الخليفة ليس هو - في نظر المسلم - رئيسًا دينيًّا، إنه ليس معصومًا عن الخطأ، وهو لا يزعم أنه يتلقى الوحي من اللَّه، ولا يتظاهر بأنه قادر على تفسير القرآن والحديث تفسيرًا ملزمًا، ولكي يقيم العدل، يتعين عليه أن يكون قادرًا على أن يفهم مصدري التشريع هذين فهمًا كافيًا يمكّنه من أن يرى الفرق بين الحق والباطل، ولكنه مثل سائر المسلمين في فهمه لكتاب اللَّه المقدس. وهو يُطاع ما دام ملتزمًا

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ١١٢).

الحدود التي رسمتها الشريعة له، أما إذا تخطى هذه الحدود، فعندئذ يكون لرعاياه الحق في إعادته إلى الطريق القويم، في تحذيره، حتى إذا لم يبال بكلمتهم كانْ لهم الحق في انتخاب خليفة جديد بدلًا منه.. فالخليفة إذن هو - من وجهات النظر جميعًا - حاكم مدني وليس حاكمًا دينيًا يستمد سلطته من اللَّه [ويملك] على رعاياه - نتيجةً لإيمانهم - حق الطاعة على نحو محتوم. ففي الإسلام سلطة دينية ليس غير، إذا كان في استطاعتنا أن نطلق هنا اللفظ على سلطة قوامها القدرة التي منحها اللَّه جميع المسلمين، من أحقرهم إلى أرفعهم، على تشجيع المؤمنين على اتباع سبيل الخير، واجتناب سبيل الشر. إن القاضي والمفتي، وشيخ الإسلام، لا يتمتعون إلا بسلطة مدنية؛ لأن أيًّا منهم لا يستطيع أن يفرض سلطته على نحو يتعارض مع إيمان أحد من إخوانه في الدين »[١].

* * *
* *
*

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ١٢٩، ١٣٠).

(٤)

التلاؤم مع الإنسان

وتكاد تكون المساحة الأوسع من دراسة (فاغليري) للإسلام، تنصب على خصيصة أخرى لا تقل أهمية، تلك هي تلاؤمه مع الإنسان.. استجابته لمطالبه كإنسان، وقدرته على احتواء سائر جوانب ومعطيات التجربة البشرية، فيما لم تبلغ المذاهب الوضعية أو الأديان المحرفة عشر معشاره، بل فيما عجزت تلك المذاهب والأديان عن تنفيذه؛ لأنها أبحرت ابتداءً في الطريق الخاطئ فتعاملت مع هذه الجزئية أو تلك فحسب، وأهملت أو كبتت أو ألغت اعترافها بالجزئيات الأخرى في التكوين الآدمي المعقد المتشابك.

إن (فاغليري) تتساءل منذ البدء وكأنها تريد أن تعثر على الجواب: « أية قوة أعجوبية تكمن في هذا الدين؟ أية قوة داخلية من قوى الإقناع تنصهر به؟ من أي غور سحيق من أغوار النفس الإنسانية ينتزع نداؤه استجابةً مزلزلةً؟ »[1].

والجواب يكمن في مزايا وخصائص شتى يتفرد بها هذا الدين، وقد مررنا ببعضها في الصفحات السابقة، لكن هذه ربما تكون المفتاح للأمر كله: **تلاؤمه مع الإنسان**.

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٤٠).

ومن ثم نجد (فاغليري) عبر صفحات كتابها تتوقف بين الحين والحين عند هذه الميزة المتفردة، التي تجعل الاستجابة لنداء الإسلام تتحقق بتلك الطريقة « الأعجوبية » كما تسميها المؤلفة نفسها.

وهذا التلاؤم يرجع ولا ريب إلى عدد من الخصائص التي ركزها اللَّه - سبحانه - في نسيج هذا الدين وتكوينه؛ من أجل أن يتحقق بالنتيجة إياها.

هناك - مثلًا - الوضوح، وتجاوز التعقيد الذي وقعت في إساره أديان ومذاهب أخرى « فبينا نجد جميع الأديان الأخرى تقدم إلى أبنائها حِملًا ثقيلًا من العقائد التي لا يستطيعون حملها وفهمها، نرى الإسلام ذا سهولة معجزة وبساطة نقية كالبَلُّور. وكان ذلك سببًا آخر أيضًا في انتشاره السريع إبان الفتوح الأولى بين أُناسٍ غرقوا في اضطراب روحي عميق؛ بسبب من الغموض الذي يكتنف بعض معتقداتهم الدينية. وهو أيضًا السبب في انتشاره الموصول اليوم بين الشعوب غير المتحضرة في آسيا وأفريقيا؛ لأن الإسلام قادر على النفاذ إلى أعماق نفوسهم من غير ما لجوءٍ إلى شروح مطولة، أو عظات معقدة »[1].

هناك السهولة واليسر ومراعاة قدرة الإنسان على الاحتمال:

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٦٠، ٦١).

« إن اللَّه لم يفرض على الإنسان مجموعةً من القوانين يعجز عن احتمالها، ولم يفرض عليه في أي من الشعائر قواعد جامعةً قاسيةً؛ لأنه يريد بالناس اليسر »[١].

هناك التقييم المؤكد للحياة الأرضية واعتبارها طريقًا إلى الآخرة، في وقتٍ حكمت فيه الأديان الأخرى عليها بالنفي، وأعلنت ضدها الحرب فأصابت المؤمنين بازدواجية ما أنزل اللَّه بها من سلطان: « إن من الخير أن نشير إلى عقيدة تَعتَبِرُ حافزًا إلى التمسك بأهداب الفضيلة أقوى من أي ترغيب آخر، نعني العقيدة القائلة بأن: هذه الحياة الأرضية تحمل في ذات نفسها بذرة الحياة الآخرة، وأن أيما عمل يقوم به المرء في دنياه هذه سوف يساعده على بلوغ السعادة القصوى في دار الخلود، وأن طهارة القلب والعمل الصالح ضروريان للفوز برضا اللَّه [سبحانه]، وأن كل امرئ سوف يجد، حين يواجه اللَّه يوم القيامة، ما عمل من خيرٍ أو شرٍّ محضرًا.. »[٢].

هناك الاعتراف بالحاجات الجسدية للإنسان، ومحاولة تطمينها، دونما أي قدر من التحقير أو الكبت، بل على العكس، فإن ممارساتٍ كهذه ترتفع في المنظور الإسلامي لكي توازي مطالب الروح، فتكون هي الأخرى فرصةً للتحقق

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٧١).

(٢) المرجع نفسه (ص ٨٠، ٨١).

الإيماني في هذا العالم: « إن الإسلام لا يبالي بالزهدية أو النُسكية بتعذيبها العقيم للجسد، وما تنطوي عليه من ضروب الحرمان غير الضرورية..، وفيما يتصل بالزواج لا تطالب السنة الإسلامية بأكثر من حياة أمينة إنشائية يسلك فيها المرء منتصف الطريق متذكرًا اللَّه من ناحية، ومحترمًا حقوق الجسد والأسرة والمجتمع وحاجاتها من ناحية ثانية..، والتبتل الصارم موضع نقد قاسٍ في الإسلام، وهو يتنافى مع السنة التي أقامها محمد [صلى اللَّه عليه وسلم]، الذي حث أتباعه على الزواج »[١].

هناك الشمولية التي تجعل المنتمين لهذا الدين يجدون الاستجابة لمطالبهم كافة، فيحصلون على توحّدهم عبر نشاط هو في كل تفاصيله متعاشق مع انتمائهم الديني: « إن الناس في حاجةٍ إلى دين، ولكنهم يريدون من هذا الدين في الوقت نفسه أن يلبي حاجاتهم، وأن لا يكون قريبًا إلى عواطفهم فقط، بل أن يقدم إليهم - أيضًا - الطمأنينة والسلامة في هذه الحياة الحاضرة وفي الحياة الآخرة معًا. والواقع أن الإسلام يفي بهذه المطالب على الوجه الأكمل؛ لأنه ليس مجرد عقيدة، ولكنه - إلى ذلك أيضًا - فلسفة حياة؛ إنه يعلم التفكير الصائب، والعمل الصالح، والكلام

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٨٨، ٨٩).

الصادق، وهو لهذه الأسباب يتخذ سبيله إلى عقل الإنسان وقلبه في غير عسر »[١].

هناك، وهذه مسألة تقف عندها (فاغليري) طويلًا، التأكيد على المسؤولية **الخُلُقِية** باعتبارها حجر الزاوية في السلوك الفردي والجماعي، وترتيب سلّم القيم بما يتلاءم مع قدرات الإنسان ويراعي نقاط ضعفه، فضلًا عما تتميز به هذه القيم في الحياة الإسلامية من إلزام يجعلها أمرًا متحققًا وممارسةً منظورةً بأكبر قدر من الانضباط والحرص على التنفيذ؛ لكونها ترتبط أساسًا بالأوامر الإلهية وبالأسس العقدية التي ترسمها وتغذيها: « إن الإسلام لم يكن قط عقبةً في سبيل الكمال الخلقي. ليس هذا فحسب، بل لقد وُفِّق قبل أي دين آخر - إذ كان يملك في ذات نفسه قوةً فعالةً موجهةً نحو الأفعال الحميدة - إلى تهذيب الناس والارتفاع بهم نحو اللّٰه. وإنما نجح الإسلام؛ لأنه لم يكن أقل اهتمامًا بالمسؤولية الأخلاقية عند أفراده من الأديان التوحيدية الأخرى، التي اعترف محمد [صلى اللّٰه عليه وسلم] بأن أنبياءها إخوانه، ولأنه كان في بعض النواحي أكثر عنايةً بهذه المسؤولية؛ إذ أدخل في حسابه الضعف البشري ودعا أتباعه إلى مُثُلٍ عليا غير بعيدة عن متناولهم. فالفضائل نفسها التي

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٩٠).

تقدمها اليهودية والنصرانية بوصفها الغاية القصوى لحياة الإنسان الأخلاقية، لا يقدمها الإسلام كمُثلٍ عليا فحسب، بل يأمر بها كمُثلٍ عليا أيضًا.. والآيات القرآنية التي تؤكد على العمل الصالح تعد بالآلاف.. »[١].

أما الأحاديث النبوية فإنها « تحمل إلينا تحديدًا للرحمة والإحسان ليس أجمل منه، وهي تردف ذلك بتحديد ليس أدق منه للمفاهيم الأخلاقية »[٢].

ومرة أخرى فإن الإسلام « فيما يدلّ المرء من خلال القرآن والسنة على الطريق إلى الفضيلة، لا ينسى حاجات الطبيعة البشرية..، وحين يقدم إلى الإنسان مجالًا أخلاقيًّا يستطيع أن يفرغ إليه في حال يأسه، فإنه لا يذهب إلى ما وراء حدود الواقع، ولا يعطي أصحابه مثلًا أعلى في الفضيلة يعجزون - ما خلا قلة مختارة منهم - عن احتماله. لا، إنه يقيم بدلًا من ذلك قواعد للحياة سليمةً تَثبُت عند وضعها موضع التطبيق، إنها قواعد عملية أصيلة رائعة؛ إذ إنه يقدم إلى المؤمنين نموذجًا من التماسك والاستقامة لا ينحرف عن ناموس الحياة، بل يلزم عمود الطبيعة الإنسانية ويدخل في حسابه مطمح المرء الحق إلى سعادة قويمة، ليس هذا فحسب بل إنه - وهو البعيد عن إحداث أيما اختلاف بين

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٧٦، ٧٧).

(٢) المرجع نفسه (ص ٨٤).

حياة الفرد الدينية وسلوكه في الحياة - يتطلع أيضًا إلى خلق مجتمع يكون الإنسان عضوًا فيه وخادمًا مخلصًا من خدم اللَّه في وقت معًا »[1].

هناك الضوابط المحدودة والقيود المدروسة التي شاءت حكمة اللَّه أن تضعها في طريق المنتمين للإسلام، تحذّرهم فيها من المخاطر والمزالق وتبعدهم عنها، فيما لم تستطع اكتشافه وتقدير حجم الخسائر المتأتية عنه أشدُّ المذاهب الوضعية إحكامًا وشمولًا، بل حتى أكثر الأديان المحرفة دعوةً للالتزام بالقيم والطهارة الروحية: « إن القيود التي فرضها الإسلام على أتباعه في موضوع التمتع بالحياة قليلة، يتساوى فيها الجميع، وتنمّ عن حكمة بالغة. واليوم حين تشن في العالم الغربي حملة قاسية على معاقرة الخمر، وحين يحاول الغرب أن يضع حدًّا للقمار من طريق التحريم والتعقيد، هل يستطيع أحد أن يلوم الإسلام لإيصاده في عنف (بابيْ الحظر) هذين، ولمحاربته إياهما بوصفهما سببين في إفساد الروح والثروة جميعًا؟ إن القرآن يعتبر الاقتصاد فضيلةً، ولكن ليس هذا فحسب، فنحن نقرأ في الكتاب العزيز عن تحريم القمار والربا، أفلا يجد المرء نفسه مضطرًّا إلى القول: إن حكمة اللَّه تشرق في هذا المنع للمكاسب غير الشرعية؟ »[2].

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٨٦، ٨٧).

(٢) المرجع نفسه (ص ٨٩، ٩٠).

هناك الرؤية الحرّة المنفتحة لسلوك الإنسان الديني قبالة اللَّه - سبحانه - أو بمعنًى أدق: (الباب المفتوح) للعودة ثانيةً إلى الطريق، بمجرد أن تصدق النية ويصحّ العزم..، إن قبول التوبة ملمح أصيل من ملامح هذا الدين..، وهو على النقيض تمامًا مما تقول به النصرانية عن الخطيئة التي تحيط بالإنسان من أقطاره الأربعة، والتي لن يقدر هو شخصيًّا على كسر حلقتها المحكمة، فيجيء المسيح النبي - عليه السلام - نيابةً عنه لكي يخرجه منها.

فالتوبة في الإسلام فعل إرادي حرّ، وقبولها الدائم يعكس من جهة أخرى طبيعة العلاقة - في التصوّر الإسلامي - بين اللَّه - سبحانه - والإنسان..، إنها الألفة والود والرحمة وإرادة الخير والفلاح للإنسان، بمنحه الفرصة التي تتكرر ألف مرة من أجل الخلاص: « إن اللَّه لا يوصد سبيله في وجه أحد، حتى في وجوه الآثمين. إنه يضفي على كل امرئ القدرة على القيام بالعمل الصالح.. والإنسان في علاقته باللَّه يمكن تشبيهه بالمسافر الذي يرتكب خطأ في الصحراء، فيما هو يبحث عن الطريق التي تقوده إلى غايته الأخيرة التي إليها يقصد. فأما الذي يستحق - بفضل إيمانه وعمله الصالح - رحمة اللَّه وعطفه، فسوف يجزيه اللَّه بالهداية، في حين أن اللَّه يتخلى عن ذلك الذي لا ينصرف إلى العمل الصالح

ويتركه وشأنه. إن اللَّه لن يمدّ يده إليه، ولكنه في الوقت نفسه لن يكون هو الذي يدفع به إلى طريق الشر »[١].

تواصل (فاغليري) تحليلها لهذه المسألة لكي تتحدث عن جانبها الآخر الذي ألمحنا إليه قبل قليل: « هذا الإله القادر على كل شيء، المستعد لإنزال العقاب، هو أيضًا الرحيم، الحافظ لعباده، المدافع عن اليتيم، هادي الآثم إلى سواء السبيل، المحرر من الألم، صديق الفقير، السخي المستعد للغفران. إنه يصغي، إنه يغدق نعمه؛ لأن الخير بيده. ورحمة اللَّه من الفكرات الأكثر ورودًا في القرآن، وصفتا (الرحمن) و (الرحيم) اللتان تستهل بهما كل سورة من سوره تمثلان - عمليًّا - الفكرات الأساسية في النصّ كلّه. واللَّه لن يضنّ ببركته على الآثم الذي يتوب.. ورحمته وسعت كل شيء، وهو نفسه [سبحانه] قد أمر بأن تكون الرحمة قانونًا لا سبيل إلى خرقه »[٢].

هناك النزعة الواقعية للإسلام، تلك التي تسعى إلى تحويل التصوّر العقدي، أو النظرية بالتعبير الغربي، إلى واقع معيش، وممارسة منظورة، والتزام عملي مشهود، عن طريق عدم الاكتفاء بالأطروحات الفلسفية، وإنما موازاتها بالقانون،

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٥١، ٥٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ٥٢، ٥٣).

والمؤسسة، بالتشريع والسلطة التي لا يمكن - بدونها - تحويل العقائد إلى حياة معيشة، أو إنزالها من نطاقها الروحي إلى الشارع والبيت والمدينة: « إن علينا أن نقدم أعمق إعجابنا إلى دينٍ لا يكتفي بنظرية ملائمة لمطامح الطبيعة البشرية، وبإقامة شريعة تتألف من أسمى القوانين التي يستطيع الإنسان الحياة وفقها، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك فينادي بفلسفة حياة، دين يقيم مبادئ الأخلاق الأساسية على أساس نظامي وإيجابي، دين يفرغ واجب الإنسان نحو نفسه ونحو الآخرين في قواعد دقيقة قابلة للتطوير وملائمة لأسمى الترقي الفكري، دين يقدم - فوق ذلك كله - دعمًا لهذه النواميس.

إن سلطان مثل هذا الدين على حيوات الناس عمومًا، وبصورة أخص على حياة الأميين، سلطان موصول وسليم في وقت واحد؛ لأن المفاهيم الأخلاقية لا قيمة لها عند هؤلاء ما لم يكن منصوصًا عليها في صراحة القانون ودقته، وما لم تحمل معها عقوباتٍ واضحةً محددةً أحسن تحديد. إن الإسلام يحقق هذا المثل الأعلى في الأديان، فما أن أدرك الإسلام أن حاجة الطبيعة الإنسانية الأساسية هي إلى الهداية بالسلطان والحكم أكثر من حاجتها إلى الهداية بالعظات والمبادئ التجريدية، حتى راح يخاطبها في لغة الأمر

الإيجابي المنبثق من قوة مطلقة. وهذا سبب آخر من أسباب نجاحه العظيم.

وإذا كان الإسلام قد وُفِّق إلى خلق أمةٍ موحدةٍ قويةٍ مؤسَّسةٍ على المبادئ الأخلاقية في شبه الجزيرة العربية؛ حيث سادت فوضى ليس كمثلها فوضى، وحيث كانت فكرة الحكومة كمؤسسة اجتماعية مستقلة مجهولةً بالكلية، وحيث كان أيما شكل من أشكال السلطة البشرية يعتبر غير محتمل، وحيث كانت القسوة هي القاعدة، وحيث لم يكن القتل والسرقة جريمتين يُعّاقَبُ عليهما، ولكن مجرّد عملين يستدعيان الأخذ بالثأر، فإن ذلك ما كان ليتم إلّا لأن الإسلام كان قانونًا ودينًا في وقت واحد »[1].

وهناك رفض الإسلام للدجل والخرافة، واحترامه للعقل، تأكيده على المنهج والدليل والبرهان، واعتبار ذلك كله من أهمّ القنوات الفعالة لإقامة بنيان الدين واكتشاف حكمته البالغة، والتعامل معها بالرضا والقبول: « إن التأمل العقلاني.. أساس الإسلام. وقد رأينا من قبل أن الإسلام، لكي يوقظ في الإنسان الإيمان بإله واحد، لا يلجأ إلى المعجزات، ولكن إلى ملكة التفكير العادية عند الإنسان. وفي ما بعد، عندما أراد الإسلام أن يوقظ في الناس الإيمان بالرسل والكتب المنزلة، وقدم

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٩٣، ٩٤).

تلك المعجزة الكبرى.. القرآن (وهو في ذات نفسه علم ميسور فهمه، وكلمة اللَّه التي لا يعسر على العقل استيعابها في وقت معًا)، لم يتوقع أن يقبل المرء الإسلام بإيمان سلبي من غير ما إعمال لعقله. لقد دعاه، لكي يفهمه، إلى التفكر فيه إلى الحدّ الذي يسمح به العقل والذكاء الإنسانيان، وتحدّاه أن ينكر إعجازه بالإتيان بسورة من مثله.. »[١].

على ضوء هذه الحقائق المؤكدة تقرر (فاغليري) متساءلةً: « إن دينًا يتخذ من التأمل العقلاني أساسًا له، ويفسح مثل هذا الأساس العريض للعقل، ويأمر باصطناع جميع الملكات التي وهبها اللَّه للإنسان، وبالتالي اصطناع تلك الملكة التي تعتبر أعظمها على الإطلاق وهي ملكة الذكاء، مثل هذا الدين كيف يمكن أن يكون عقبةً في طريق العلم والفلسفة؟ »[٢].

كلا، وبكل تأكيد « فإن جميع العقائد التي يؤمن بها المسلمون، بالإضافة إلى العقيدتين الأساسيتين؛ وهما وحدانية اللَّه ورسالة محمد [صلى اللَّه عليه وسلم]، والمقبولة لدى الجماعة الإسلامية، بعد قرون من الدراسة والمناقشة، ليس من طبيعتها بأي حالٍ من الأحوال أن تعوق

(١) دفاع عن الإسلام (ص ١٢٧، ١٢٨).

(٢) المرجع نفسه (ص ١٢٨).

العلم الحديث أو تعارض الحقائق الفلسفية »[١].

ولقد كانت المعطيات الإسلامية نفسها - على مستويَيِ العقيدة والتاريخ - مصداقًا لهذا الوفاق الفذ بين الوحي والعقل، بين الدين والعلم..، وليست حضارة الإسلام المتألقة تلك التي وضعت الكثير من تأسيسات الحضارة المعاصرة في دائرتي المنهج والكشوف، سوى ثمرة مؤكدة لهذا اللقاء الضائع في المذاهب والأديان الأخرى.

ومعروف للكثيرين ذلك الإعجاز الباهر الذي جعل كتاب اللّه لا ينطوي على أي مقطع أو آية أو إشارة ترتطم ومعطيات العلم الحديث، وساق هذا الأخير لكي يؤكد بلغة القرنين الأخيرين وكشوفهما ومناهجهما، معطيات هذا الكتاب المدهش والدين الذي قام عليه.

* * *
* *
*

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٥٩، ٦٠).

(٥)

البعد الأخلاقي في سيرة الرسول ﷺ

تنقّب (فاغليري)، وهي تستعرض سيرة رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم -، عن القيم الخلقية التي تزدحم بها صفحات هذه السيرة المتفرّدة، فبالنسبة للنبي - صلى اللَّه عليه وسلم - عمومًا، فإن هذه القيم تشكل مفتاح شخصيته المصنوعة على عين اللَّه - سبحانه - كما أنها تعيننا - إلى حدٍّ كبيرٍ - على إدراك أسباب الانتصار في نهاية الأمر، في حالات تاريخية تكاد تكون جميعًا في غير صالح الأنبياء - عليهم السلام -!

ويبدو أن صدق محمد بن عبد اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - وتوحده الأخلاقي هما مركز الثقل في سلوكه قبل الرسالة وبعدها..، وهما - أيضًا - نقطة الجذب والتألق في شخصيته التي كسبت إعجاب ومحبة واحترام الخصوم والأصحاب على السواء.

تقول (فاغليري): « حاول أعداء الإسلام، وقد أعماهم الحقد، أن يرموا نبي اللَّه [صلى اللَّه عليه وسلم] ببعض التهم المفتراة. لقد نسوا أن محمدًا كان قبل أن يستهل رسالته موضع الإجلال العظيم من مواطنيه؛ بسبب أمانته وطهارة حياته. ومن عجب أن هؤلاء الناس لا يجشمون

أنفسهم عناء التساؤل كيف جاز أن يقوى محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] على تهديد الكاذبين والمرائين، في بعض آيات القرآن اللاسعة بنار الجحيم الأبدية، لو كان هو قبل ذلك [وحاشاه] رجلًا كاذبًا؟ كيف جرؤ على التبشير، على الرغم من إهانات مواطنيه، إذا لم يكن ثمة قوًى داخليةٌ تحثه - وهو الرجل ذو الفطرة البسيطة - حثًّا موصولًا؟ كيف استطاع أن يستهل صراعًا كان يبدو يائسًا؟ كيف وُفِّق إلى أن يواصل هذا الصراع أكثر من عشر سنوات في مكة، في نجاح قليل جدًّا، وفي أحزان لا تحصى، إذا لم يكن مؤمنًا إيمانًا عميقًا بصدق رسالته؟ كيف جاز أن يؤمن به هذا العدد الكبير من المسلمين النبلاء والأذكياء، وأن يؤازروه، ويدخلوا في الدين الجديد ويشدوا أنفسهم بالتالي إلى مجتمعٍ مؤلَّفٍ في كثرته من الأرقاء، والضعفاء، والفقراء المعدمين، إذا لم يلمسوا في كلمته حرارة الصدق؟ ولسنا في حاجة إلى أن نقول أكثر من ذلك، فحتى بين الغربيين يكاد ينتقد الإجماع على أن صدق محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] كان عميقًا وأكيدًا »[1].

وتحاول (فاغليري)، أن تجرب منظورها الأخلاقي، في واحدةٍ من الممارسات التي أثار الخصوم بصددها الكثير من

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٣٧، ٣٨).

الغبار.. علاقة الرسول - صلى اللَّه عليه وسلم - بالمرأة من خلال الزواج..

إن (فاغليري) تقودهم من أنوفهم إلى الواقعة التاريخية نفسها، هنالك حيث لا يتبقى أيما مجال لمماحكة أو توهّم، وحيث تكون الممارسة التي يراها الجميع، ويشهد بها الجميع، هي الحكم الفصل: « إن محمدًا [صلى اللَّه عليه وسلم] طوال سني الشباب التي تكون فيها الغريزة الجنسية أقوى ما تكون، وعلى الرغم من أنه عاش في مجتمع كمجتمع العرب، حيث كان الزواج كمؤسسة اجتماعية مفقودًا أو يكاد، وحيث كان تعدد الزوجات هو القاعدة، وحيث كان الطلاق سهلًا إلى أبعد الحدود، لم يتزوج إلَّا من امرأة واحدة ليس غير، هي خديجة [رضي اللَّه عنها] التي كان سنها أعلى من سنه بكثير، وأنه ظل طوال خمس وعشرين سنة زوجها المخلص المحب، ولم يتزوج كرة ثانية، وأكثر من مرة، إلا بعد أن توفيت خديجة، وإلا بعد أن بلغ الخمسين من عمره.

لقد كان لكل زواج من زواجاته هذه سبب اجتماعي أو سياسي؛ ذلك بأنه قصد من خلال النسوة اللاتي تزوجهن، إلى تكريم النسوة المتّصفات بالتقوى، أو إلى إنشاء علاقات زوجية مع بعض العشائر والقبائل الأخرى؛ ابتغاء شق طريق جديد لانتشار الإسلام، وباستثناء عائشة [رضي اللَّه عنها]

ليس غير، تزوج محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] من نسوةٍ لم يَكُنَّ عذارَى، ولا شابات، ولا جميلات، فهل كان ذلك شهوانية؟ لقد كان رجلًا لا إلهًا. وقد تكون الرغبة في الولد هي التي دفعته أيضًا إلى الزواج من جديد؛ لأن الأولاد الذين أنجبتهم خديجة [رضي اللَّه عنها] له كانوا قد ماتوا.

ومن غير أن تكون له موارد كثيرة أخذ على عاتقه النهوض بأعباء أسرة ضخمة، ولكنه التزم دائمًا سبيل المساواة الكاملة نحوهن جميعًا، ولم يلجأ قط إلى اصطناع حق التفارق مع أي منهن. لقد تصرّف متأسيًا بسنة الأنبياء القدامى [عليهم السلام] مثل موسى وغيره، الذين لا يبدو أن أحدًا من الناس يعترض على زواجهم المتعدد، فهل يكون كل شيء عن حياة محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] العائلية؟ »[1].

ومع الصدق والتوحّد، هنالك خصيصتا الصبر والتسامح، وهما تتآلفان أشد ما تتآلفان في شخصية الأنبياء - عليهم السلام - على الرغم من أنهما قد توهمان بإطالة الطريق، وتجاوز صيغة الحسم الذي يختزل حيثيات الصراع ومفردات الزمن والمكان، ويقرب من الهدف المنشود، إلا أن نظرةً متأنيةً للمسألة تقود إلى استنتاج ربما يكون معاكسًا؛ إذ بالصبر والتسامح قَدَرَ الأنبياء - عليهم السلام - على

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٩٩ - ١٠١).

كسب المعركة في نهاية الأمر، فهي ليست معركة على ظاهر الأرض فحسب، ولكنها اصطراع من أجل كسر حواجز النفس البشرية، والتوغل بعيدًا لقطع جذورها الملتحمة بالشرّ وتمحيضها للخير والحق..، ولن يتحقق هذا بضربة سيف، رغم أن هذه تُعد واحدةً من صيغ العمل الضرورية إلى دين جادٍّ يحترم نفسه ويقدّر حيثيات الجغرافيا والتاريخ، ولكنه يتأتى، قبل هذا، ومعه، وبعده، بالصبر والأناة ومفتاح الصدر على مداه إزاء الخصوم والمعاندين. ومن يستطيع أن يقول: إن صدر رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - لعداء عالمنا كله، وخصومته وكبره، وعنائه؟ من يستطيع أن يقول: إن محمد بن عبد اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - لم يشكم نزعات القوة والثأر والانتقام بسماحة فريدة قلّت نظائرها في سلوك الرجال الكبار؟ « لقد كان محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] المتمسك دائمًا بالمبادئ الإلهية، شديد التسامح وبخاصة نحو أتباع الأديان الموحدة. لقد عرف كيف يتذرع بالصبر مع الوثنيين، مصطنعًا الأناة دائمًا، اعتقادًا منه بأن الزمن سوف يتم عمله الهادف إلى هدايتهم وإخراجهم من الظلام إلى النور.. لقد عرف جيدًا أن اللَّه لا بد أن يدخل آخر الأمر إلى القلب البشري »[1].

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٣٣).

تواصل (فاغليري) حديثها عن هذه القيمة الأخلاقية المتألقة، فتقول: « يوم نزلت الآيات التي تعالج موضوع التسامح، لم يكن الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] رجلًا حالمًا تتبعه مجموعة صغيرة من الحالمين مثله، ولم يكن فيلسوفًا مشلولًا بوعيه لعدد متباين من القوى، ولكنه كان رجلًا في أوج قوته، رجلًا يرأس دولةً رفيعة التنظيم، ويقود جنودًا صالحين مطيعين كان في ميسوره أن يستخدمهم ضد أي امرئ يقع اختياره عليه »[1].

فذلك هو المحك، أو تحدّي التجربة، والسماحة لن تحمل معناها الحقيقي وقدرتها على الفعل عندما لا يكون أصحابها ودعاتها يملكون شيئًا من الأمر، إنما عندما يجد المرء نفسه في قلب السلطة، ممتلكًا تمامًا لزمام القدرة، متحققًا بأسباب القوة، وليس غير الأنبياء - عليهم السلام - من يقدر على حماية كفتي الميزان من أن تشيل إحداهما فتهبط الأخرى..

المعادلة صعبة باهظة، والإغراء ساحق لا يطاق، ولكن النبي الذي يعرف جيدًا « أن اللَّه لا بد أن يدخل آخر الأمر إلى القلب البشري »، هو وحده - سبحانه - القادر على تحقيق المطلوب الذي تحدث عنه الفلاسفة والأدباء،

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٣٤).

فأطالوا الحديث. « ذلك كان المثل الأعلى الذي أراد محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] أن يحققه بأي ثمن، فقاتل قتال الرجل الوديع ضد الغطرسة والطغيان، أو قُلْ: قتال الرجل الذي لا يرغب في الحرب، ولكنه مكره على منازلة أولئك الذين أصرّوا على تدميره بالقوة. « لقد نهض بالمهمة » واثقًا من أنه كان يمهد السبيل لإيصال الحقيقة إلى كثير من النفوس، ومن أنه كان مكلفًا بأن يهدي الناس سواء السبيل في غمرة الظلام »[1].

ولا تنسى (فاغليري) أن تذكر حالات استثنائية، كانت تعزز القاعدة ولا تنفيها.. ومتى كان الاستثناء بمثابة إلغاء للقاعدة؟ ومتى كانت العدالة النبوية مهيضة الجناحين باسم الرحمة التي تجعل المجرم يفلت من طائلة العقاب؟ وهل كان القصاص يومًا ضد الحياة أم أنه من خلال مقاييسه العادلة مع الحياة؟

وهكذا تجد (فاغليري) أن الردّ على تهمة القسوة التي يحلو للبعض أن يرمي بها رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - أمرٌ يسير فـ « محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] بوصفه رئيسًا للدولة، والمدافع عن حياة شعبه وحرّيته، قد عاقب باسم العدالة بعض الأفراد المتهمين بجرائم معينة عقابًا قاسيًا، وأن مسلكه هذا ينبغي أن يُنظر إليه على ضوء

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٣٠).

عصره، وعلى ضوء المجتمع الجاني المتبربر الذي عاش فيه. أما محمد بوصفه المبشر بدين اللّه، فكان لطيفًا ورحيمًا حتى مع أعدائه الشخصيين. لقد امتزجت في ذات نفسه العدالة والرحمة، وهما اثنتان من أنبل الصفات التي يستطيع العقل البشري تصوّرها. وليس من العسير تأييد هذا بكثير من الأمثلة المنشورة في سيرته »[١].

ما تلبث (**فاغليري**) **أن تخلص إلى** أن السنة النبوية التي تمثل الحصيلة المنظورة لعصر الرسالة على مستوى الفعل والكلمة.. الممارسة والتعليم، إنما تمثل « أقوى إسناد لمفهومٍ في الحياة سليم » وإلى « أن الأحاديث النبوية تنطوي على أسمى المفاهيم الأخلاقية »[٢].

وهي تلحظ من خلال تفسيرها الأخلاقي هذا، كيف أن الرسول - صلى اللّه عليه وسلم - قدر في نهاية الأمر على إغناء الحياة البشرية بالقيم الخلقية، وكيف أن هذه القيم تعد - في الوقت نفسه - عاملًا أساسيًّا في انتصار الرسالة: « إننا نلحظ أيَّ مبلغٍ من النبل والرفعة انطوى عليه عمل هذا المُصلِح، الذي استطاع في سنواتٍ قليلةٍ أن يحوّل شعبًا وثنيًّا متبربرًا إلى جماعةٍ موحدةٍ تعمر صدرها أسمى العواطف

---

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٣٨، ٣٩).

(٢) المرجع نفسه (ص ٨٧، ٨٨).

والحوافز الأخلاقية، ولسوف تدحض الوقائع وجهة نظر أولئك الذين لا يرون في الكثرة الكاثرة من أتباع محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] غير مضاربين.. انضموا إليه بدافع رغبتهم في الغنيمة والفتح. ولو أننا أردنا تعداد الشواهد التي تثبت حمية كثرة أتباعه الرائعة، ورأفتهم التي لا حدّ لها، وغيرتهم المتقدة، إذًا لاحتجنا إلى صفحات كثيرات. فحسبنا أن نقول: إن هناك أنواعًا من الصراع لا يمكن الفوز فيها ما لم يكن ثمة عامل أخلاقي بالغ القوة، إيمان دائم بعدالة القضية، ولقد كان الإسلام يملك هذا العامل »[1].

* * *
* *
*

(١) دفاع عن الإسلام (ص ٣٩).

المفكر النمساوي ليوبولد فايس (محمد أسد)

في

(منهاج الإسلام في الحكم)

(الإسلام على مفترق الطرق)

(الطريق إلى مكة)

مُقَدِّمَة

في هذا العرض نريد أن نعرف ما الذي قاله (ليوبولد فايس) (فيما بعد: محمد أسد) عن الإسلام، وهو المفكر الذي قدم عددًا من أكثر الدراسات التي عالجت الإسلام إلمامًا وخصبًا واستشرافًا. ويمكن أن نتابع ذلك في مؤلفاته المعروفة بهذا الصدد: (منهاج الإسلام في الحكم)[١]، و (الإسلام على مفترق الطرق)[٢]، ثم (الطريق إلى مكة)[٣] الذي يعد - بحق - واحدًا من أروع المداخل الغربية إلى الإسلام..، وفي هذا الكتاب - بالذات - يحدثنا المفكر الصحفي النمساوي كيف تحوّل عن اليهودية إلى الإسلام وتسمى (محمد أسد)، ويسرد علينا تفاصيل رحلته الفكرية، والوجدانية، التي قادته إلى هذا الدين وأطلعته على دقائق تركيبه المتفرد المعجز.

* * *
* *
*

---

(١) ترجمة منصور محمد ماضي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٦٤م).

(٢) ترجمة د. عمر فروخ، الطبعة السادسة، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٦٥م).

(٣) ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٥٦م).

(١)

شمولية الإسلام

يبدأ (فايس) بالتأكيد على أن الإسلام، بتجاوزه حدود العلاقة الفردية بين الإنسان وخالقه، يعتمد بالضرورة نظامًا شاملًا للنشاط الاجتماعي كله، ويستهدف تمكين هذا المجتمع من تنفيذ أمر اللَّه والتحقق بكلمته « فإن أي إنسان لديه قسط من العلم - حتى ولو كان سطحيًّا يسيرًا - عن تعاليم الإسلام، يعرف أن هذه التعاليم لا تقف عند حد تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه، ولكنها تتعدى ذلك إلى وضع نظام محدد للسلوك الاجتماعي يجب على المسلم اتباعه كأثر من آثار تلك العلاقة وكنتيجة لها »[١].

إن القيم الأخلاقية الدينية المعلقة في الفضاء لا تعني شيئًا؛ إذ كيف سيتاح لها التحقق في واقع الحياة.. في صميم مجراها، إن لم تكن هناك نظم وقواعد وتشريعات عملية محددة تتولى كبر هذه المهمة؟ « فالتعاليم المجردة التي نصّت عليها علوم الأخلاق كقولهم: (أحبب الناس)، أو (كنْ صادقًا)، أو (ثقْ باللَّه) لا تكفي؛ لأنها عرضة لكثير من التفاسير المتناقضة. إن المطلوب هو مجموعة

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ١٧).

من القوانين المحكمة المضبوطة التي تنسق - مهما اتسعت دائرة هذا التنسيق - مجال الحياة البشرية بأكمله، وتتعرض لكل مظاهرها الروحية والمادية، والفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. إن الإسلام يحقق هذه الغاية عن طريق قانون إلهي هو الشريعة، وهي تشمل بين دفتيها الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم بعد أن (فسّرتها، ووضحتها بالأمثلة العملية) أحاديث الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] والتي تسمى السنة »[١].

وهو يشير إلى المعادلة المستحيلة التي حاولت الأديان الأخرى تنفيذها فأخفقت ابتداءً، أو في نهاية الأمر، تلك هي أنه لن يكون بمقدور الفرد بأية حال من الأحوال، ومهما صحت عنده العزيمة، أن يصوغ حياته على نحو يتفق وتعاليم الدين، دون أن يصوغ المجتمع الذي يعيش فيه شؤون حياته أيضًا في الإطار الذي رسمه الدين[٢].

ثم ما يلبث (فايس) أن يخلص إلى النتيجة المحتومة لهذه المقدمات كافة، وهي أن الإسلام يحمل منذ اللحظة الأولى ضرورة تعاشقه مع الدولة، التي هي بمثابة الأداة التي لا بد منها لتحويل مبادئه وقيمه إلى واقع معيش، وحماية

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ١٨، ١٩).
(٢) المرجع نفسه (ص ١٩، ٢٠).

هذه المبادئ والقيم ضد أي لون من ألوان الضغط أو العرقلة أو الانتقاص: « إن استعداد المجتمع للتعاون وفق مبادئ الإسلام لتحقيق غاياته سوف يظل استعدادًا نظريًّا، ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسؤولة عن تطبيق الشريعة الإسلامية ومنع الخروج عليها - على الأقل في الأمور ذات الطابع الاجتماعي - من جانب أي فرد من أفراد المجتمع. ومثل هذه المهمة لا بد لها من أن توسّد إلى مرجع له من السلطة ما يتيح له الأمر والنهي في المسائل الاجتماعية، وذلك المرجع هو الدولة »[1].

ومن أجل ألا يذهب الظن إلى أن الإسلام - بحكم هذه الواقعة - إنما هو مجرد نظام سياسي، يشير إلى أن هذا الدين أكبر من ذلك « إنه منهاج كامل للعقيدة والقيم الأخلاقية، إنه نظرية اجتماعية شاملة، ودعوة إلى الاستقامة والاعتدال في كل الأمور الشخصية والعامة، إنه أيديولوجية شاملة كل مظاهر الحياة؛ الأدبية منها والمادية، الروحية والعقلية، الفردية والاجتماعية، كلًّا لا يتجزأ »[2].

وثمة وَهْمٌ آخر قد يتشبث به البعض لهذا السبب أو ذاك، وهو أن شريعة الإسلام، قد تكون بعد انقضاء هذه القرون

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٢٠).
(٢) المرجع نفسه (ص ١٦٥، ١٦٦).

على تأسيسها أمرًا تراثيًّا، يبحث عنه في بطون كتب الفقه المطولة، وقد تكون في أحسن الأحوال موضوعًا لخطب الجمعة فحسب!

والحال، كما يؤكد (فايس) ليس كذلك بالتأكيد، فهذه الشريعة هي منهاج حي يدفع بموكب الحياة البشرية إلى الأمام، منهاج يسود نفسه، مستقل كل الاستقلال عن كل التغيرات التاريخية؛ ولهذا فهو قابل للتطبيق والعمل في كل العصور وفي كل الظروف. منهاج سوف لا يعوق تطورنا الاجتماعي، بل على العكس من ذلك سيساعدنا على التطور، وسيجعل مجتمعنا الإسلامي أكثر المجتمعات في العالم نشاطًا وحيويةً واعتمادًا على نفسه[١].

وبذلك يدحض الرجل الحُجج الواهية لكل أولئك الذين سعوا لهذا الغرض أو ذاك، أن يحجموا الإسلام في الزمن والمكان والمتاحف وبطون الكتب ومنابر الجمعة!! ما دام أنه - كما يعلن عن نفسه في كل معطياته - منهاج عمل حيوي شامل يصلح لقيادة المجتمعات نحو الأحسن والأكفأ في كل زمن ومكان.. إنه كلمة اللّٰه الباقية في العالم، وليس كما يتوهم البعض أو يسعى إلى عزلها أو تقطيعها أو تحجيمها أو شلّها عن العمل عبر صيرورة الزمن والمكان.

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ١٧٣).

هذا المنهاج يتضمن، أو يمثل، كُلًّا متماسكًا بسببٍ من تعامله مع سائر طبقات الحياة البشرية، وصدوره - في الوقت نفسه - عن مصدر إلهي متوحد، وبالتالي فإن أية محاولة للعزل أو التفكيك، أي سعي لتحقيق التزام جزئي بهذا الجانب أو ذاك، يقابله تفلت أو تسيب إزاء جوانب أخرى، سوف يفقد قدرة هذا المنهاج على التحقق، ويضعف فاعليته، ولن تكون النتيجة معادلًا إسلاميًّا بأية حال من الأحوال: « فالإسلام يحمل الإنسان على توحيد جميع نواحي الحياة، وبما أن هذا الدين واسطة إلى هذه الغاية، فإنه يمثل في نفسه مجموع مدركات لا يجوز أن يضاف إليها شيء ولا أن ينقص منها شيء. كما أنه ليس في الإسلام مجال للخيرة، فإذا قبلنا تعاليمه كما بسطها القرآن الكريم فعلًا، أو كما أوردها الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] فيجب علينا أن نقبلها تامةً وإلا خسرت قيمتها »[١].

ومن أجل هذا التداخل العميق في بناء الشريعة الإسلامية بين سائر المفردات من جهة، وبينها وبين تجربة الحياة نفسها بسائر مفرداتها كذلك، غدا من الصعوبة بمكان، بل من المستحيل، فصل الدين عن الاقتصاد والسياسة، أو أية ممارسة حيوية أخرى على مستوى الأفراد والجماعات

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ١٠٠).

« إن تنظيم العلاقات الإنسانية العملية بطريقة تمكن كل فرد من أن يلقى أقل قدر ممكن من العقبات وأكبر قدر من التشجيع في إنماء شخصيته، هذا ولا شيء غير هذا أبدًا.. إنه مفهوم الإسلام عن وظيفة المجتمع الحقيقية. وهكذا فقد كان طبيعيًّا أن النظام الذي أعلنه النبي [صلى اللَّه عليه وسلم] في السنوات الثلاث والعشرين من رسالته، لم يختص بالشؤون الروحية فحسب، بل زود إطارًا لكل نشاط فردي واجتماعي أيضًا. إنه لم يبسط مفهوم الصلاح الفردي فحسب، بل عرض أيضًا مفهوم المجتمع العادل الذي يجب أن يوجده ذلك الصلاح.. لقد شملت الشريعة الإسلامية الحياة من جميع وجوهها، المعنوية والجسدية، الفردية والمجتمعية. وكان لمشاكل الجسد ومشاكل العقل، ولمشاكل الجنس والاقتصاد، جنبًا إلى جنب مع مشاكل الدين والعبادة، مكانها الحقيقي في تعاليم محمد [صلى اللَّه عليه وسلم].. »[1].

وهكذا، يقول (فايس) وهو يعاين الإسلام من الخارج، بمنظور استشرافي شامل:

« رأيت أمامي شيئًا يشبه بناءً هندسيًّا كاملًا تتمم عناصره بعضها بعضًا بطريقة متناغمة لا نافل فيه ولا يفتقر إلى شيء.

---

(١) الطريق إلى مكة (ص ٣١٩، ٣٢٠).

إن المرء ليشعر بأن كل ما في نظرات الإسلام وفروضه هو في محله.. »[1].

وتلك هي - بتركيز بالغ - صورة الإسلام على حقيقته وإعجازه كذلك.

* * *
* *
*

(١) الطريق إلى مكة (ص ٣١٩).

(٢)

التوازن

لكن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، فإن (فايس) الذي خبر الأديان الأخرى تمامًا وسبر معضلتها الأساسية المتمثلة في أحادية الرؤية ونسبية الموقف الديني، يجد في الإسلام ما يميزه تمامًا فيمنحه ضرورة الدوام والاستمرار، بما يتضمنه من توازن عجزت عن التحقق به سائر الأديان والمذاهب.

والرجل يقف عند هذه المسألة الحاسمة طويلًا، فيقلبها على وجوهها، ويستنطقها لكي تكشف كل معطياتها، فمما لا ريب فيه « أن الإسلام قد أوضح بأن حياة البشر ليست قائمةً على المظهر المادي لها فحسب، وأن القيم النهائية للحياة روحيةٌ في طبيعتها، ولكن على الرغم من ذلك فإنه لا يحق للمسلمين ألّا ينظروا إلى الحقائق والقيم الروحية على أنها أشياء منفصلة عن المظاهر المادية للحياة الإنسانية. إن الإسلام يطالب بإيجاد المجتمع الصالح، لا في نظرته الخلقية للحياة فحسب، ولكن في مظاهر العمل كذلك، مجتمع لا يوفر المطالب الروحية وحدها لأفراده، ولكن يوفر حاجاتهم المعاشية أيضًا.. »[1].

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ١٥٥، ١٥٦).

هكذا ومنذ البدء يلحظ الرجل هذا التوازن في المنظور الإسلامي بين سائر الثنائيات: القيم الروحية والمظاهر المادية، النظرة الخلقية ومظاهر العمل، المطالب المعنوية والحاجات المعاشية، وهو يلحظ - كذلك - أن التقدم الروحي مرهون بالكفاية المادية، على العكس تمامًا مما صوَّرته وتوهمته الأديان الأخرى « فإذا كانت مصادر الثروة موزعةً توزيعًا لا عدالة فيه، بحيث يتمتع البعض بعيش رغيد، بينما تناضل الأكثرية بكل قواها للحصول على قوتها الضروري، فإن الفقر يصبح من ألدّ أعداء التقدم الروحي، وقد يدفع - كما دفع أممًا بأسرها - إلى الزيغ والانحراف عن طريق اللّه والارتماء في أحضان المادية المدمرة للروح، ولعلّ هذا هو السرّ الكامن وراء تحذير الرسول [صلى اللّه عليه وسلم]: « **كاد الفقر أن يكون كفرًا** ».. »[(١)].

يوغل (فايس) وهو يتابع معطيات التوازن في نسيج الإسلام، فيشير إلى أن الإسلام بتجاوزه الاكتفاء بالأطروحات النظرية وربطها بطريقة العمل، كان يستهدف تمكين كل فرد « في نطاق حياته الدنيوية أن يعيد وحدة الفكر والعمل في وجوده ووعيه كليهما. وللوصول إلى

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ١٥٨) والحديث رواه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٦١٨٨).

هذا الهدف السامي في الحياة، كان الإنسان في الإسلام غير مجبر على أن يرفض الدنيا، وليس ثمة حاجة إلى تقشف يفتح به الإنسان بابًا سريًّا إلى التطهير الروحي. ذلك أمر غريب كل الغرابة عن الإسلام، فالإسلام ليس عقيدةً صوفيةً ولا هو فلسفة، ولكنه نهج من الحياة حسب قوانين الطبيعة التي سنها اللَّه لخلقه، وما عمله الأسمى سوى التوفيق التام بين الوجهتين الروحية والمادية في الحياة الإنسانية. وإنك لترى هاتين الوجهتين في تعاليم الإسلام تتفقان في أنهما لا تدعان تناقضًا أساسيًّا بين حياة الإنسان الجسدية وحياته الأدبية فحسب، ولكن تلازمهما هذا وعدم افتراقهما فعلًا، أمر يؤكده الإسلام؛ إذ يراه الأساس الطبيعي للحياة »[1].

وكما هو الحال بين النظرية والتطبيق، فإن التأكيد الإسلامي ينصبّ بالقوة نفسها، والرؤية التوازنية ذاتها، على ثنائية السماء والأرض: « إن الإسلام لا يكتفي بأن يأخذ على عاتقه تحديد الصلات المتعلقة بما وراء الطبيعة، فيما بين الأرض وخالقها فقط، ولكنه يعرض ـ أيضًا ـ مثل هذا التأكيد على الأقل – للصلات الدنيوية بين الفرد وبيئته الاجتماعية. إن الحياة الدنيا لا ينظر إليها على أنها صدفة عادية فارغة، ولا على أنها طيف خيال للآخرة، التي هي

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٢١، ٢٢).

آتية لا ريب فيها من غير أن تكون منطويةً على معنًى ما، ولكن على أنها وحدة إيجابية تامة في نفسها.. »[١].

والحياة الدنيا هذه إنما هي فرصة لتحقيق الذات، ليس بالنفي أو الانفصال كما تفعل الديانات الأخرى، بل بالتناغم والوئام بين الإنسان ومكوناته كافة، وبينه وبين العالم.. إن (فايس) يصف الإسلام بأنه « أعظم دين مؤكد للحياة في تاريخ الإنسان »[٢]. وأنه من بين سائر النظم الدينية يعلن « أن الكمال الفردي ممكن في الحياة الدنيا. إن الإسلام لا يؤجل هذا الكمال إلى ما بعد إماتة الشهوات (الجسدية)، ولا هو يعدنا بسلسلة متلاحقة الحلقات من تناسخ الأرواح على مراتب متدرجة، كما هي الحال في الهندوكية، ولا هو يوافق البوذية التي تقول بأن: الكمال والنجاة لا يتمان إلا بعد انعدام النفس الجزئية وانفصام علاقاتها الشعورية من العالم. كلا! إن الإسلام يؤكد في إعلانه أن الإنسان يستطيع بلوغ الكمال في حياته الدنيا الفردية، وذلك بأن يستفيد استفادةً تامةً من وجوه الإمكان الدنيوي في حياته هو »[٣].

ومن أجل ذلك ترك الإسلام الطريق مفتوحًا لكل إنسان لكي يمارس التحقق الذاتي، في إطار الإيمان، بالقدرات

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٢٤).

(٢) الطريق إلى مكة (ص ٤٠٠).

(٣) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٢٤، ٢٥).

التي وهبها اللّه إياه، وبالإمكانات الشخصية التي تؤهله لعبور هذا الطريق أو ذاك صوب الهدف: « إن الإسلام - وهو ليس بدين لقهر النفس - يترك للإنسان مجالًا واسعًا في حياته الشخصية والاجتماعية؛ كيما تستطيع تلك الصفات المختلفة من العواطف والميول النفسانية، أن تجد سبيلها في التطور الإيجابي المتفق مع استعدادها الذاتي. وهكذا فقد يكون المرء زاهدًا أو أنه يتمتع إلى أقصى حد بلذاته الحسّية، وهو بعدُ في دائرة الشرع، وقد يكون مع هذا كله أعرابيًّا يطوف الصحراء.. أو تاجرًا غنيًّا.. وما دام الإنسان خاضعًا لما يفرضه عليه اللّه بإخلاص وتقًى، فإنه بعد ذلك حرٌّ في أن يكيف حياته الشخصية على الشكل الذي توجهه إليه طبيعته. إن واجبه أن يستخرج من نفسه أحسن ما فيها؛ كيما يشرّف هبة الحياة التي أنعم اللّه عليه بها، وكيما يساعد إخوانه من بني آدم بما ملكت يداه من وسائل رقيه هو، في جهودهم الروحية والاجتماعية والمادية. على أن شكل هذه الحياة الشخصية ليس بحال مقيدًا بقياس ما. إن المرء حرٌّ في تخيّر ما يشاء من وجوه الإمكان المشروعة والتي لا حدّ لها تقف عنده »[(١)].

إن هذا التوازن المرسوم بين الإنسان والعالم، يمكن أن يقودنا إلى قيمة أساسية أخرى في الإسلام تساعده على

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٢٦، ٢٧).

التحقق.. إنها المنظور الذي يطل به الدين على الإنسان، فالأديان الأخرى تفترض فيه - ابتداءً - خطأً أو نقصًا ما، وتمسك به من عنقه لكي تضعه في دائرة الخطيئة، بينما يختلف الأمر في الإسلام اختلافًا حاسمًا، فإن « أساس (حرية) الاختيار في الإسلام يقوم على الافتراض بأن الأصل في طبيعة الإنسان الخير. وعلى خلاف ما تقول به النصرانية من أن الإنسان خُلِقَ خاطئًا، وخلاف ما جاءت به التعاليم الهندوكية من أن الإنسان كان في أول أمره دنسًا فهو من أجل ذلك محمول على أن يتخبط في سلسلة من التقمص نحو هدفه الأقصى من الكمال، نرى تعاليم الإسلام تقرر أن الإنسان خُلِقَ طاهرًا وخُلِقَ تامًّا.. »[1].

ومعنى هذا أن الإسلام وحده، من بين سائر الأديان « يتيح للإنسان أن يتمتع بحياته الدنيا إلى أقصى حدٍّ من غير أن يضيع اتجاهه الروحي دقيقةً واحدةً. وهذا يختلف كثيرًا عن وجهة النظر النصرانية؛ حيث يتعثر (الإنسان) في الخطيئة الموروثة التي ارتكبها آدم وحواء، وعلى هذا تعتبر الحياة كلها واديًا مظلمًا للأحزان.. »[2].

وهو يؤكد أنه « لم يستطع أن يجد في أيما مكان في

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٢٧).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٨).

القرآن أيما ذكر لحاجة إلى (الخلاص)؛ ما دام أنه ليس هناك في الإسلام خطيئة (أولى) موروثة تقف بين الفرد ومصيره؛ ذلك أنه ﴿ لَيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]. ولا يطلب أي نسك أو إماتة لفتح باب خفي إلى الطهارة؛ ذلك أن الطهارة حق يرثه الإنسان بالولادة، والخطيئة ليست سوى زلة من الصفات الفطرية الإيجابية التي يقال: إن اللَّه قد وهبها لكل كائن من الناس. ليس هناك من أثر للثنائية في اعتبار الطبيعة الإنسانية؛ ذلك أن الروح والجسد يعتبران وحدةً صحيحةً كاملةً »[1].

وهذا يقودنا إلى موازنة أخرى لا تقل أهميةً بين الروح والجسد.. فها هنا أيضًا قدر الإسلام - حيث عجزت سائر النظم والأديان - عن تحقيق هذا الوئام بين قطبَي النسيج الآدمي، على جعلهما يلتقيان ويعطيان وفق خطوط متعاشقة متوازية، لا متصادمة متعارضة، وها هنا أيضًا ليس ثمة هجر لجانب ما على حساب الجوانب الأخرى، الأمر الذي يمنح الإنسان على المستوى النفسي - وقد تجاوز نقطة الشد والجذب - توحدًا واطمئنانًا، ويمنح الجماعة على المستوى الحضاري قدرةً أكثر على الفاعلية والعطاء « لقد بدا لي أن معالجة (الإسلام) مشاكل الروح أعمق جدًّا من

---

(١) الطريق إلى مكة (ص ٧٠).

معالجة العهد القديم، ولم تكن فيها فوق ذلك محاباة هذا الأخير لشعب واحد معين، وأن معالجته مشاكل الجسد - بخلاف العهد الجديد - كانت إيجابيةً إلى درجة قوية. إن الروح والجسد - كلًّا في إطار حقه - كانا بمثابة وجهين توأمين للحياة الإنسانية التي أبدعها اللَّه. وساءلت نفسي: ألا يمكن أن تكون هذه التعاليم مسؤولةً عن الأمن العاطفي الذي أحسسته، كل تلك المدة الطويلة، في العرب؟ »[١].

ومع هذه الموازنات الفذة بين الإنسان وذاته، بينه وبين العالم، وبين الأرض والسماء، بين الروح والجسد، هناك توازن آخر بين الدين والعقل، وبينه وبين التقدم العلمي. فالإسلام « لم يقف يومًا ما سدًّا في وجه التقدم والعلم. إنه يقدر الجهود الفكرية في الإنسان إلى درجة يرفعه فيها فوق الملائكة. وما من دين ذهب إلى أبعد من الإسلام في تأكيد غلبة العقل، وبالتالي غلبة العلم على جميع مظاهر الحياة »[٢].

في الأديان والمذاهب الأخرى يميل الميزان، فتتخم الروح والوجدان على حساب العقل والعلم، أو يتعبد العلم حيث تنمكش الروح ويُلغى الوجدان الديني.. إنها جميعًا

---

(١) الطريق إلى مكة (ص ١٧١).

(٢) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٧١).

لم تستطع أن تحقق اللقاء المأمول بين القطبين: التوازن الذي يحتوي ولا يلغي، يلتزم ولا يفرّط، يحمي ولا يبدّد.. ولقد جاء الإسلام لكي يحقق - من بين قيم وأهداف عديدة أخرى - هذا الهدف العزيز لصالح الإنسان وحركته المؤمنة في الأرض.

يقول فايس: « إنه ليس من شخص بعيد عن الهوى يجادل في الإسلام ليزعم أن فيه شيئًا مخالفًا للعقل، إلّا أنه مما لا شك فيه أن ثمة أشياء وراء حدود العقل الإنساني، ولكنها لا تخالفه »[1].

وتلك هي المعادلة الصعبة التي قدر الإسلام على حلِّها: أن تجعل البنيان الديني منسجمًا مع معطيات العقل، ورغم أنه في الأساس ينبثق عما وراء حدود العقل، قادمًا من عالم الغيب الذي لم يكن بمقدور العقل الإحاطة بماهيته علمًا.

وهو يلاحظ من خلال هذا الارتباط الوثيق بين الدين والعلم، كيف حمل الإسلام أتباعه الأولين « إلى أعالي الذروات الثقافية بتوجيه طاقاتهم كلها نحو التفكير الواعي كوسيلة وحيدة لفهم طبيعة خلق اللَّه، وبالتالي لفهم إرادته، وأن العطش إلى المعرفة الذي تميز به تاريخ المسلمين الأول، لم يُحمل - كما حمل في سائر أنحاء العالم - على

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ١٠١).

أن يؤكد ذاته في صراع مؤلم ضد الإيمان. بالعكس، لقد انبثق من ذلك الإيمان وحده »[١].

والحق أن هذا المنظور التوازني في الإسلام، هذا المعمار المتفرد الذي يضم جناحيه على سائر الثنائيات فيضعها في مكانها الصحيح، ويحقق بينها التصالح والتناغم والألفة والوئام، كان واحدًا من عوامل الجذب والانبهار التي دفعت (فايس)، ومئات غيره من المفكرين إلى الانتماء لهذا الدين. إنه يقول: « لم يكن الذي جذبني (للإسلام) تعليم خاص من التعاليم، بل ذلك البناء المجموع العجيب والمتراص بما لا نستطيع له تفسيرًا من تلك التعاليم الأخلاقية، بالإضافة إلى منهاج الحياة العملية. ولا أستطيع اليوم أن أقول: أي النواحي قد استهوتني أكثر من غيرها، فإن الإسلام على ما يبدو لي بناءٌ تام الصنعة، وكل أجزائه قد صيغت ليتمم بعضها بعضًا ويشد بعضها بعضًا. فليس هناك شيء لا حاجة إليه، وليس هنالك نقص في شيء، فنتج عن ذلك كله ائتلاف مرصوص. ولعل هذا الشعور من أن جميع ما في الإسلام من تعاليم وفرائض (قد وضعت في مواضعها) هو الذي كان له أقوى الأثر في نفسي.. »[٢].

---

(١) الطريق إلى مكة (ص ٢٣٤).

(٢) الإسلام على مفترق الطرق (ص ١٥).

(٣)

المرونة

هنالك مع الشمولية والتوازن خاصية أخرى لا تقل أهمية وفاعلية في الحياة الإسلامية، بل ربما أنه بسببها قدر الإسلام على أن يواصل طريقه في صميم الحياة بالقوة ذاتها، ويزيد من الطاقات والخبرات المضافة.

إنها المرونة التي أتاحت - ولا تزال - لهذا الدين حرية الحركة، متسلّحًا باثنتين:

أولاهما المبادئ الأساسية الثابتة التي تحمي شخصيته وتميزه؛ ذلك أن الشريعة في أساسها « لا يمكن تغييرها لأنها ناموس إلهي، بل إنه ليست هناك ضرورة تدعو إلى تغييرها؛ لأن كل أحكامها صيغت بحيث لا يتعارض أحدها مع الطبيعة الأصيلة للإنسان، والمطالب الجوهرية للمجتمع البشري في كافة الأزمنة والعصور »[1].

أما ثاني هاتين الأداتين فهي المساحات المفتوحة الحرة للاجتهاد والإضافة ومجابهة المتغيرات والاستجابة للتحديات، تلك التي تمكّنه من التواصل الدائم مع حركة الحياة، وتغطيتها أفقيًا وعمقيًا، وبالتالي قطع الطريق على أية

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٣٨).

محاولة للعزل أو التجميد، وإعادة الإنسان ثانيةً إلى مآسي الثنائيات التي أسرته طويلًا.

إن (فايس) يلحظ منذ البدء كيف « أن الأحكام السياسية الإسلامية القائمة على القرآن والسنة (ليست) واضحةً ثابتة الدعائم فحسب، ولكنها لا تعاني من آفة الجمود كذلك »[1]. كما أنه يلحظ كيف «.. أن المدى المحدّد للأحكام المنصوصة في القرآن والسنة، لم يكن نتيجة سهو وقع من الشارع، ولكن على العكس، لقد أراد به أن يكون درعًا لا غنى عنه يقي الأمة من الجمود التشريعي والاجتماعي. وباختصار فإن الشارع لم يرد أن تعالج الشريعة بالتفصيل كل ضرورات الحياة ومشاكلها التي تخطر على البال، ولكنه أراد أن يحدّد بأحكامه المنصوصة المجال الاجتماعي الذي يجب على الأمة أن تتطور في حدوده، وترك هذا العدد الهائل من المسائل القانونية المحتملة الوقوع لتعالج كل منها على ضوء مقتضيات العصر، وتبعًا لتغيّر الظروف السائدة »[2].

وهو يلحظ المسألة كلها بما يؤكد دور المسلم نفسه في صياغة الحياة، أو إعادة صياغتها في الإطار الإيماني المرتجى وعلى هدى التعاليم والقيم الأساسية لهذا الدين:

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٣٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ٣٤).

« إن الشارع أراد منا نحن المسلمين أن نقوم بأنفسنا بوضع التشريعات الإضافية الضرورية عن طريق اجتهادنا، أي عن طريق التحليل العقلي المستقل، بشرط أن يكون منسجمًا مع روح الإسلام وغاياته »[1].

وثمة رأي يؤكده (فايس) في أكثر من مكان في سياق معطياته عن المرونة التشريعية، قد لا يوافقه عليه الكثيرون.. إنه من أجل تأكيد هذه المرونة وتمكينها من الفعل في واقع الحياة، يحرّر المعطيات التشريعية السياسية للإسلام من التاريخ، من الارتباط المحتوم بالتجارب التاريخية السابقة المتحققة في أزمان غير أزماننا وبيئات غير بيئاتنا، فهناك من وراء كل السوابق التاريخية وقبلها، كتاب اللّه وسنة رسوله – صلى اللّه عليه وسلم – اللذين بمقدورهما أن يشكلا دولة الإسلام بما يلائم كل زمن ومكان: « إن جهاز الدولة الإسلامية ووظيفتها ليس من الضروري أن يكونا متفقين مع أية (سابقة تاريخية)؛ إذ إن كل ما نريده من الدولة، لكي تنال بحق صفة الدولة الإسلامية، هو أن تدمج في دستورها وأن تستهدي في أعمالها، تلك الأحكام الظاهرة المنصوصة في القرآن والسنة، والتي لها علاقة مباشرة بحياة المجتمع السياسية.. إن هذه الأحكام محكمة الصياغة لا يلابسها

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٣٧).

غموض، ولكنها - بلا استثناء - ذات طبيعة مرنة تسمح لها بالحياة والعمل في كل الأزمنة، وفي كل الظروف الاجتماعية »[١].

و (فايس) انطلاقًا من خلود الرسالة الإسلامية وديمومتها، يضع يده على الأسباب التي جعلت للعقل الإنساني، والكشوف التي تتمخض عن نشاطه هذا المدى الواسع الذي يتحرك عبره، مستفيدًا أكثر فأكثر من الخبرات الجديدة، مرتبطًا - في الوقت نفسه - بمحاوره الثابتة في القرآن والسنة: « إن علينا ألّا ننسى أبدًا أن رسالة الإسلام رسالة خالدة، وأنها لذلك يجب أن تظل مفتوحةً أمام العقل الإنساني الذي لا يكل عن البحث والدراسة. كما أننا كلما ازدادت ثقافتنا، وانداحت دائرة علومنا استطعنا أن نفهم بصورة أوضح من ذي قبل كنوز الحكمة التي ينطوي عليها القرآن وأسوة الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم]، ولذلك فإن حقنا في الاجتهاد المستقل على ضوء القرآن والسنة ليس مسموحًا به فحسب، بل نحن منتدبون لأداته في كل الأمور التي اكتفت الشريعة بوضع مبادئ عامة لها »[٢].

وهكذا ندرك كيف أن مرور الزمن وتراكم الخبرات

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٤٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ٦٠، ٦١).

البشرية يمكن أن يكونا لصالح حركة الإسلام في العالم، كما ندرك أيضًا كيف يكون الإسلام « دعوة خالدة إلى التقدم المطرد في كافة نواحي الحياة الفكرية والروحية والسياسية على حدٍّ سواء »[١].

❊ ❊ ❊
❊ ❊
❊

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٦٣، ٦٤).

(٤)

العبادة

وكما أن (فايس) يتحدث عن خصائص التشريع الإسلامي، الذي يمثل مساحةً واسعة في نسيج الإسلام، فإنه يتحدث بالاهتمام نفسه عن الجانب الآخر الذي لا يقل أهميةً؛ لأنه يمثل عصب الحياة الإسلامية، وروحها المحركة، وشعارها: العبادة.

هذا على افتراض أن التشريع يمثل جانبًا والعبادة تمثل جانبًا آخر في بنيان الإسلام، والحال أن التشريع والعبادة معًا، مضافًا إليهما الأخلاق وآداب السلوك والمعاملة، فسائر المعطيات الإسلامية الأخرى، وبخاصة العقيدة التي تشكل أساسها الجوهري، إنما تمثل - كما أكد (فايس) أكثر من مرة، وكما هو واقع منظور في تركيب هذا الدين - كلًّا متداخلًا يصعب فصل أجزائه وتفكيكها؛ لأنها صيغت بشكل يتم من خلاله تبادل التأثر والتأثير؛ إذ الجميع يخفق بإيقاع متوحد، ويتلقى دمه النقيّ الحار من مصدر واحد.

ما الذي يقول الرجل عن ممارسات تعبّدية كالصلاة والزكاة والصوم والحج، وهو يتجول في عالم الإسلام ويعاين مغزاها العميق.. حكمتها البعيدة وانعكاساتها على الإنسان المسلم والجماعة المؤمنة؟

إنه يـؤكـد - منذ البداية - الطابـع الشمـولي للعبادة الإسلامية، هنالك حيث تغدو كل ممارسة.. كل فعل.. عبادة، تمامًا كالشعائر نفسها.. هذا الموقف يختلف عما هو عليه الحال في أي دين آخر: « إن العبادة في الإسلام ليست محصورةً في أعمال من الخشوع الخالص، كالصلوات والصيام مثلًا، ولكنها تتناول كل حياة الإنسان العملية أيضًا. وإذا كانت الغاية من حياتنا على العموم عبادة اللّه، فيلزمنا حينئذٍ ضرورة أن ننظر إلى هذه الحياة في مجموع مظاهرها كلها، على أنها تبعة أدبية متعددة النواحي، وهكذا يجب أن تأتي أعمالنا كلها - حتى تلك التي تظهر تافهةً - على أنها عبادات، أي نأتيها بوعي، وعلى أنها تؤلف جزءًا من ذلك المنهاج العالمي الذي أبدعه اللّه »[1].

إن هذه الرؤية بمداها الشاسع هذا تنبثق ولا ريب، أو أنها تمثل امتدادًا للخصائص الأساسية التي مرت بنا في المقاطع السابقة: الشمـولية، والتوازن، والمـرونة.. فـإن العبادة الإسلامية فضلًا عن كونها تطوي جناحيها على كل صغيرة وكبيرة.. على الحياة في تمخضها الأبدي، فإنها في الوقت نفسه تتميز بالتوازن الذي تلتقي فيه الفعالية الروحية بشقيقتها الجسدية، فتؤكد من صميم التجرد الروحي العناق الذي

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٢٣).

أعلنه الإسلام بين القطبين. أما المرونة فإننا نراها، فضلًا عن الامتداد الذي يمنح لفرصة التعبدية كرةً بعد أخرى، في مبدأ الباب المفتوح الذي يمكّن الإنسان من العودة إلى اللَّه - سبحانه - في أعقاب كل ذنب أو خطيئة؛ إذ إن هذه لا تمثل أبدًا جدارًا يصعب اختراقه.. ثم إن هذا الباب المفتوح يمكّن الإنسان المسلم - من جهة أخرى - من الذهاب مباشرةً إلى اللَّه، مِنْ جَعْلِ الممارسة التعبدية لقاءً حرًّا مباشرًا بين الخالق والمخلوق لا تقف في طريقه طبقة أو مؤسسة أو منظومة من الأسرار والطقوس؛ إذ « لا وجود في الإسلام للكهانة ولا لطبقة ممتازة تُدعى (طبقة رجال الدين)، ولهذا يستحيل أن يوجد في الإسلام مؤسسة تشبه الكنيسة المسيحية التي تختص بأسرار الدين وطقوسه »[1].

بعدها يتحدث (فايس) عن الشعائر الإسلامية المحددة المتميزة التي تمثل نقاط الانطلاق؛ ومراكز الثقل في الممارسة التعبدية على مداها..

إنه يحكي عن **الصلاة الجامعة** فيرى أن « هناك أشياءً قليلةً - هذا إذا وجدت - تقرب بين الناس كما تقرب بينهم الصلاة الجامعة، وهذا في اعتقادي يصحّ في كل دين، ولكنه يصح بصورة خاصة في الإسلام، الذي يرتكز إلى الاعتقاد

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٥٢).

بأنه ليس من واسطة ضرورية - أو بالأحرى ممكنة - بين الإنسان والخالق. إن عدم وجود الكهانة والقسوسة يجعل كل مسلم يشعر بأنه لا يحضر فحسب، بل يشارك مشاركةً صادقةً في فعل العبادة المشترك عندما يصلي جماعةً.. »[١].

يتحدث عن الصيام فيرى أن « الغاية منه غاية مزدوجة. إن على الفرد أولًا أن يمتنع عن تناول الطعام والشراب؛ حتى يشعر في جسمه هو بما يشعر به الفقراء والجائعون، وبهذا تثبت المسؤولية الاجتماعية في الوعي البشري كفرض ديني. وأما الغاية الثانية من الصيام فهي ضبط النفس، وهي ناحية من نواحي أخلاق الفرد التي تشدد عليها التعاليم الإسلامية جميعًا (كما في التحريم الكلي - مثلًا - للمسكرات التي يعتبر الإسلام أنها سبيل سهل إلى الهرب من الوعي والمسؤولية). في هذين العنصرين - الأخوة الإنسانية وضبط الذات - بدأت أميز الخطوط الكبرى في استشراف الإسلام الأخلاقي »[٢].

ويقف عند فريضة الحج مبهورًا، فيجد كيف أننا « إذا درنا حول شيء ما، فإننا نقرر أن هذا الشيء هو النقطة المركزية لعملنا. إن الكعبة التي يولي كل مسلم وجهه شطرها في صلاته، ترمز إلى وحدانيـة اللَّه، فإن الطواف حولها يرمز

---

(١) الطريق إلى مكة (ص ٢٥٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٣١).

إلى جهود الحياة الإنسانية. وهكذا نرى أن الطواف لا يعني أن أفكارنا الخاشعة وحدها فقط، بل حياتنا العملية وأعمالنا وجهودنا أيضًا، كل هذه يجب أن تتمثل في نفسها فكرة اللَّه ووحدانيته على أنها مركز لها »[1].

أما الزكاة فلطالما تحدث عنها في مؤلفاته، باعتبارها نموذجًا رائعًا للالتقاء بين ما هو روحي وما هو مادي، وباعتبارها كذلك واحدًا من أهم ضوابط العدل الاجتماعي في الإسلام.

* * *
* *
*

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٢٣)، وينظر: الطريق إلى مكة (ص ٣٩٨).

(٥)

من خصائص المجتمع الإسلامي

والآن، فإننا نريد أن نتابع (فايس) وهو يرسم، أو يضع يده بعبارة أدق على أهداف المجتمع الذي يصوغه هذا الدين، وطبيعة الأواصر التي تربط بين أفراده، والقاعدة التي يقوم عليها، مقارنًا بالمجتمعات الأخرى.

إنه يستنتج ابتداءً أن « المجتمع الإسلامي ليس في ذاته غاية، ولكنه وسيلة إلى غاية. أما الغاية فهي إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، تحق الحق وتبطل الباطل، أمة تعمل - بمعنًى آخر - على خلق بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحيًّا وماديًّا في توافق مع القانون الفطري الذي جاء من اللّه وهو الإسلام »[١].

أما الرابطة التي تشد أعضاء هذا المجتمع، وتمسك به فهي « الاشتراك في العقيدة والفكرة « فذلك » وحده - في نظر الإسلام - الذي يقدم القاعدة الصالحة للتكتل البشري »[٢].

وأما الوسيلة، أو الأداة التي تمكّن هذا المجتمع العقائدي

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٦٩، ٧٠).

(٢) المرجع نفسه (ص ٧١).

من أداء مهمته في العالم فهي الدولة: « إن دفع الظلم عن الناس، وإقامة معالم العدل في الأرض، هي الغاية النهائية التي تستهدفها رسالة الإسلام الاجتماعية.. وعلى هذا المثل الأعلى للعدالة - مع المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء - يتوقف قيام الدولة الإسلامية وسقوطها. هذه الدولة التي ليست هي في الحقيقة سوى الجهاز السياسي لتحقيق هذا المثل الأعلى »[١].

وأما خصائص هذا المجتمع، فيمكن أن تتمحور في اثنتين: المساواة والفاعلية: « لقد صيغت جميع مواد الشريعة الإسلامية لصالح أعضاء المجتمع كلهم بالتساوي، دون تمييز بين الولادة أو العنصر أو الجنس (الذكر أو الأنثى)، أو الولاء الاجتماعي السابق. ولم يحتفظ بحقوق خاصة لمؤسس المجتمع أو لذريته من بعده. إن الرفيع والوضيع، بالمعنى الاجتماعي للكلمة تعبيران لا جود لهما، كما أنه ليس هناك وجود لمفهوم الطبقة، فجميع الحقوق والواجبات والفرص تنطبق بالتساوي على جميع المسلمين.. »[٢].

وقد يخطر على البال ها هنا، أن الإسلام والمسيحية قد كان لهما الهدف نفسه: مجتمع أممي من الناس يوحّد

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم (ص ٧٢).

(٢) الطريق إلى مكة (ص ٣٢٠).

فيما بينهم تمسكهم بمثل أعلى مشترك.. إلّا أن (فايس) يجيب بأنه: « في حين أن المسيحية اكتفت بالدعوة المعنوية المجردة إلى هذا المبدأ، وبنصح اتباعها بإعطاء ما لقيصر لقيصر، فقصرت بذلك دعوتها العالمية على الدائرة الروحية، فإن الإسلام قد كشف للعالم عن مؤسسة سياسية يكون فيها وعي اللّه الباعث على سلوك الإنسان العملي، والأساس الوحيد لجميع المؤسسات الاجتماعية. وهكذا فإن الإسلام - إذ حقق ما تركته المسيحية دونما تحقيق - قد افتتح فصلًا في تطور الإنسان: أول مجتمع أيديولوجي مكشوف مقابل مجتمعات الماضي المقفلة والمحدودة جنسيًّا وجغرافيًّا »[1].

يمضي (فايس)، بعد إذ أوضح الفروق الحاسمة بين المجتمعين الإسلامي والمسيحي على مستوى الوسائل والأهداف، لكي يؤشر على ما يميز **المجتمع الإسلامي عن مجتمعات الحضارة الغربية الراهنة..**

وهو يلحظ أن أولى هذه الميزات وأكثرها أهمية - إنما تكمن في تباين المنظور الأخلاقي، وسلّم القيم بين هذين النمطين من المجتمعات، وما نتج عن ذلك من أفعال وممارسات: « نحن نعتقد، والتطور الحديث في الغرب يثبت هذا

---

(١) الطريق إلى مكة (ص ٣٢١).

الاعتقاد أيضًا بأن الأخلاق في الإسلام، وخصوصًا في إدراكها للسلوك الاجتماعي والشخصي، وللعدل والحرية، إنما هي أكثر سموًّا وأحسن كمالًا من المدنية الغربية. لقد أبطل الإسلام العصبية العرقية (الحقد الجنسي)، وشق الطريق إلى الإخاء الإنساني وإلى المساواة، ولكن المدنية الغربية لا تزال عاجزةً عن أن تنظر إلى ما وراء ذلك الأفق الضيّق من العداء الجنسي.. إن الإسلام لم يعرف الطبقات الاجتماعية ولا حروب تلك الطبقات في مجتمعه، ولكن التاريخ الأوربي كله - منذ أيام اليونان والرومان - مملوء بالكفاح بين الطبقات وبالعداء الاجتماعي.. »[1].

و (فايس) يرى، وهو يعاين الطغيان المادي للحضارة الغربية، أن تفوق ثقافة ما أو مدنية ما على غيرها « لا يمكن أن يقوم - فقط - على معرفة مادية واسعة المدى (مع أن ذلك أمر مستحب)، ولكنه يقوم - كذلك - على نشاطها الخلقي، وعلى استطاعتها العظمى في أن تعلل وفي أن توفق بين نواحي الحياة الإنسانية كلها، وفي هذه الناحية يسمو الإسلام على كل ثقافة أخرى.. »[2].

إنهما إذن - الشمولية والتوازن - اللذان وقفنا عندهما في معطيات (فايس)، وها هو الآن يضعهما جنبًا إلى جنب

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٧٧).

(٢) المرجع نفسه (ص ٧٧).

مع الأخلاق الإسلامية؛ لكي يحدّد الفروق الحاسمة بين المجتمع، أو الثقافة المتمخضة عن هذا المنظور الشمولي المتوازن، والتي تحكمها تلك القيم، وبين المجتمعات أو النظم المدنية الأخرى: « نحن نعد الإسلام أسمى من سائر النظم المدنية؛ لأنه يشمل الحياة بأسرها: إنه يهتم اهتمامًا واحدًا بالدنيا والآخرة، وبالنفس والجسد، وبالفرد والمجتمع، إنه لا يهتم فقط لما في الطبيعة الإنسانية من وجوه الإمكان إلى السموّ، بل يهتم أيضًا لما فيها من قيود طبيعية، إنه لا يحملنا على طلب المحال ولكنه يهدينا إلى أن نستفيد أحسن الاستفادة مما فينا من استعداد، وإلى أن نصل إلى مستوًى أسمى من الحقيقة؛ حيث لا شقاق ولا عداء بين الرأي وبين العمل »[1].

ورغم الفارق الكبير في تجربة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بين ما هي عليه فعلًا، وما كانت عليه زمن التزامها المتألق بمعطيات هذا الدين، فإن (فايس) وجد عبر معايشته لهذه المجتمعات: « أن المسلمين كانوا يعيشون بطريقة تختلف عن الطريقة التي كان الغربيون يعتقدون أنها الطريقة التي يجب أن يتبعها الإنسان في العيش. وفي كل مرة تعلمت فيها شيئًا جديدًا عن الإسلام، كان يخيل إليّ

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ١١٠).

أنني اكتشفت شيئًا كنت أعرفه دائمًا دون أن أعرف »[١].

ذلك توق الإنسان الذي تعذبه وتصدمه تناقضات وشروخ الحضارة المعاصرة بسائر تجاربها الاجتماعية المترعة بالتعاسة والشقاء.. فهو إذ يلتقي بالمجتمعات الإسلامية، على كونها لا تعكس سوى الظلال الباهتة للتأثير الإسلامي، فإنه يجد فيها ما كان يبحث عنه ويتوق إليه.

من ثم وعلى ضوء هذا كله، يقرر (فايس) أن الانتماء الإسلامي ليس خيارًا مطروحًا أمام الإنسان المعاصر بجانب خيارات أخرى.. ولكنه الخيار الوحيد.. الحتمية التي تفرض نفسها في زحمة الصراع بين المبادئ والقيم والحضارات: « إنه ليس سبيلًا بين السبل، ولكنه السبيل! وإن الرجل الذي جاء بهذه التعاليم ليس هاديًا من الهداة ولكنه الهادي! »[٢].

❊ ❊ ❊
❊ ❊
❊

(١) الطريق إلى مكة (ص ٢٢٧).

(٢) الإسلام على مفترق الطرق (ص ١١٠).

(٦)

السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي

من بين العديد من الباحثين الغربيين الذين كتبوا عن سيرة رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - يبدو ليوبولد فايس (محمد أسد) أكثرهم اهتمامًا واقترابًا من جانب حيوي من أكثر جوانبها أهمية، ذلك هو « السنة »: ما الذي تعنيه؟وما مكانها في خارطة التشريع الإسلامي، ومدى التوثيق الذي حظيت به؟ وما هي طبيعة التعامل التي يجب أن تنظم العلاقة بينها وبين المسلم، وردود الأفعال التي تمخضت عن هذا التعامل عبر التاريخ؟

يعرّف فايس السنة بأنها: « المثال الذي أقامه لنا الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] من أعماله وأقواله. إن حياته العجيبة كانت تمثيلًا حيًّا وتفسيرًا لما جاء في القرآن الكريم، ولا يمكننا أن ننصف القرآن الكريم بأكثر من أن نتّبع الذي قد بلغ الوحي »[١].

فهذا التعريف - على إيجازه - يكاد يلمّ بسائر عناصر المصطلح المقصود: فهناك أفعال الرسول - صلى اللَّه عليه وسلم - وأقواله، أي معطياته كافة على مستوى الممارسة

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٨٨).

والتعليم، وهناك التمثيل الحي لكتاب اللَّه في واقع الحياة من خلال هذه المعطيات، التي تمارس دورًا لا يقل أهميةً، وهو التفسير الذي يوضّح ويفصّل ما ورد في القرآن الكريم موجزًا مركَّزًا..، وهناك - أخيرًا - ما تتضمنه السنة من إلزام باعتبارها القناة، أو الطريق الوحيد المفضي إلى تنفيذ أمر اللَّه كما بلّغه الوحي الأمين، وكما تمثل في كتاب اللَّه.

والسنة بهذا المعنى ليست مجرد حشود من المفردات السلوكية، أو مجموعة متفرقة من التعاليم والإرشادات. إنها وحدة مركبة، وبرنامج عمل يتميز بالشمولية والترابط، ويوازي حياة المسلم نفسها بكل تفاصيلها ونبضاتها، بل إنه - بعبارة أكثر دقة - يتعاشق معها كما تتعاشق الروح مع الجسد البشري، مع جملته العصبية، ودمه، وخلاياه، و « كما أن حياة المسلم يجب أن تقوم على التعاون التام المطلق بين ذاته الروحية وذاته الجسدية، فإن هداية النبي [صلى اللَّه عليه وسلم] يجب أن تضمّ الحياة على أنها وحدة مركبة، أي على أنها مجموع أعمق المظاهر الخلقية والعملية والشخصية والاجتماعية، وهذا هو أعمق معاني السنة »[١].

وإذا كانت السنة على هذا الأساس، هي التعبير المتكامل

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٨٧).

عن الإسلام، يصبح العمل بها ملزمًا لكل مسلم يتوخى التعامل مع هذا الدين بالجدّ المطلوب؛ من أجل أن تتوحد المبادئ والتعاليم، بالممارسة والسلوك، ويلتقي الفكر بالحياة، ويتمكن الإسلام - بالتالي - من أن يشق طريقه متحققًا في مجرى الواقع، متقدمًا بأتباعه إلى الأمام، من خلال برنامج عمل لا يكاد يغفل صغيرةً ولا كبيرةً. ومن هذا المنطلق يلحظ فايس كيف « أن العمل بسنة رسول اللَّه [صلى اللَّه عليه وسلم] هو عمل على حفظ كيان الإسلام وعلى تقدمه، وأن ترك السنة هو انحلال الإسلام ». كما أنه يجد في السنة « الهيكل الحديدي الذي قام عليه صرح الإسلام ». ويتساءل: « إنك إذا أزلت هيكل بناءٍ ما، أفيدهشك أن يتقوض ذلك البناء كأنه بيت من ورق؟ »[1].

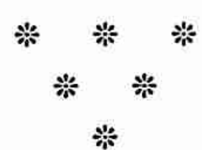
وعلى هذا المستوى، أي على مستوى الإلزام التشريعي والسلوكي والاجتماعي للسنة، يمضي فايس إلى تأكيد حقيقة أن « سنة الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] تالية للقرآن، وهي المصدر الثاني للشرع الإسلامي وللسلوك الشخصي والاجتماعي.. إنها التفسير الوحيد لتعاليم القرآن الكريم، والوسيلة الوحيدة لاجتناب الخلاف في تأويل تلك التعاليم وتطبيقها في الحياة العملية.. إن تفكيرنا يقودنا حتمًا

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٨٧).

إلى أنه ليس ثمة حَكَمٌ - فيما يتعلق بالتأويل العملي لتعاليم القرآن الكريم - أفضل من الذي أوحيت إليه هذه التعاليم هدًى للعالمين. إن التعبير الذي يتردّد اليوم على مسامعنا كثيرًا: (لنرجع إلى القرآن الكريم، ولكن يجب ألّا نجعل من أنفسنا أتباعًا مستعبدين للسنة) ينكشف بكل بساطة عن جهل للإسلام. إن الذين يقولون هذا القول يشبهون رجلًا يريد أن يدخل قصرًا، ولكنه لا يريد أن يستعمل المفتاح الأصلي الذي يستطيع به وحده أن يفتح الباب »[1].

وذلك - بإيجاز - هو جوهر الموضوع: إن السنة هي المفتاح الأصلي الذي يمكننا من الدخول إلى عالم الإسلام، وبدونه فإننا سنظل واقفين على الأبواب، ولن تكون سائر الدعاوى التي تنادي بالتحرّر من السنة!! قادرةً على أن تجعلنا مسلمين بحق.



(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٩٠، ٩١).

(٧)

مصداقية السُّنَّة والتوثيق التاريخي

ولكن ما مدى مصداقية السنة على مستوى التوثيق التاريخي؟؟ وهل أن ما نُقِل عن رسول اللَّه - صلى اللّه عليه وسلم - من أقوال وأفعال هي نفسها التي تحققت ومثلت في حياته بالفعل، أو قريبًا منه؟ وإذا كان القرآن الكريم يحمل - وبشكل مطلق - مصداقيته كنص إلهي محفوظ، لم ولن يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فما مدى حظ السنة من هذا الأمر؟ لا سيما وأنها تحمل هذا القدر الكبير من الأهمية والإلزام في الحياة الإسلامية؟

إن فايس لا يجعل هذه التساؤلات تفلت من بين يديه، وتبقى معلقةً في الفضاء.. ونحن - كمسلمين - نعرف جميعًا الإجابة عليها، تلك التي حرص الأجداد بسلسلة موصولة من الجهد والهمّ والمتابعة على تقديمها موثقةً منقحةً لأجيال المسلمين. ولكن المطلوب هو مخاطبة العقل الغربي.. العقل العلماني الذي لا يسلّم بسهولة بأمر كهذا.. ومن ثم فإن استنتاجات فايس بهذا الصدد تحمل قيمتها؛ لأنها تتحدث بالمفردات نفسها التي يدركها هذا العقل، وقد يقتنع بها أيضًا.

فهو يشير مثلًا إلى « الأثر العظيم الذي تركته شخصية الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] في أولئك الرجال الذين صحبوه باعتبارها حقيقة من أبرز حقائق التاريخ الإنساني » وأنها « فوق ذلك ثابتة بالوثائق التاريخية »، ويتساءل: « هل يمر في خيالنا أن أولئك الرجال الذين كانوا على استعداد لأن يضحوا أنفسهم وما يملكون في سبيل رسول اللَّه، كانوا يتلاعبون بكلماته؟ »(١).

ويمضي فايس إلى القول بأن: « الذين عاشوا في صحبة الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] رأوا جميعهم في أقواله وأعماله أعظم الأهمية، لا لأن شخصية الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] أثرت فيهم فخلبت ألبابهم فقط، بل لأنهم كانوا أيضًا على اعتقاد جازم بأن ذلك كان أمرًا من اللَّه [تعالى] لتنظيم حياتهم حتى في أدق تفاصيلها. كل ذلك اهتداءً بالرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] واقتداءً به؛ من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يتناولوا الأحاديث بلا اكتراث، بل جربوا أن يتعلموها وأن يحفظوها عن ظهر قلب.. »(٢).

وهو، على ضوء الجهود التوثيقية المذهلة التي بذلها رجال الحديث في العصور التالية للصحابة والتابعين، والتي

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٩٤).

(٢) المرجع نفسه (ص ٩٥).

وضعت أصول منهج صارم في التوثيق والبحث العلمي، يطرح تحدّيه إزاء العقل الغربي أن يدعم انتقاداته العاطفية لمصداقية الأحاديث النبوية بدليل علمي مقنع: « إنه على الرغم من جميع الجهود التي بُذلت في سبيل تحدّي الحديث على أنه نظام ما، فإن أولئك النقاد العصريين من الشرقيين والغربيين لم يستطيعوا أن يدعموا انتقادهم العاطفي الخالص بنتائج من البحث العلمي. وإنه من الصعب أن يفعل أحد ذلك؛ لأن الجامعين لكتب الحديث الأولى وخصوصًا الإمامين البخاري ومسلمًا، قد قاموا بكل ما في طاقة البشر عند عرض صحة كل حديث على قواعد التحديث عرضًا أشد كثيرًا من ذلك الذي يلجأ إليه المؤرخون الأوربيون عادةً عند النظر في مصادر التاريخ القديم »[1].

ثم يخلص إلى القول بأن: « رفض الأحاديث الصحيحة جملةً واحدةً أو أقسامًا، ليس حتى اليوم إلّا قضية ذوق، قضية قصرت عن أن تجعل من نفسها بحثًا علميًّا خالصًا من الأهواء »[2].

فهي - إذن - الميول والأهواء تسعى لأن تقول كلمتها في واحدة من أشد مرتكزات الإسلام أهمية، حتى إذا ما أتيح

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ٩٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ٩٧).

لها أن تفرض كلمتها، قدرت على هدم الإسلام نفسه، بعد إذ رأينا ذلك الارتباط الصميم بين السنة وبين الدين الذي ترجمته إلى وقائع وممارسات، ولكنها لن تقدر؛ إذ إن هناك؛ في الجهة الأخرى للظن والهوى: المنهج، والعلم، والنقد الجاد التي قادت العقل البشري وستقوده دومًا إلى التسليم بمصداقية سنة رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم -.

* * *
* *
*

(٨)

طبيعة التعامل مع السُّنَّة

سنكتفي بهذا القدر من الحديث عن مسألة التوثيق هذه التي أُشبعت بحثًا، ولنتابع فايس وهو يتحدث عن طبيعة التعامل مع السنة.. عن صيغ هذا التعامل التي تتأرجح بين الآلية التي لا تكاد تتمخض عن شيء، وبين التمثل الذي قاد أجيالًا من المسلمين إلى أن يكونوا تعبيرًا صادقًا عن كتاب اللَّه، وإلى أن يصنعوا المستحيل بالتالي.. ففي « اللحظة التي ينحط فيها العمل بالسنة إلى عمل آلي، تفقد السنة قيمتها المثقفة فقدانًا تامًّا، وكذلك كان شأن المسلمين في الأعصر الأخيرة. أما الصحابة والتابعون الذين قاموا بكل مسعى لجعل كل دقيقة في حياتهم موافقةً لما كان عليه الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم]، فإنهم فعلوا ذلك مع الفهم التام بأنهم أسلموا أنفسهم إلى إرادة هادية تجعل حياتهم مطابقةً لروح القرآن الكريم »[1].

كيف يتم ذلك التطابق الباهر بين الحياة وتعاليم اللَّه سبحانه؟ يجيب فايس بأن: « العمل بالسنة يجعل كل شيء في حياتنا اليومية مبنيًّا على الاقتداء بما فعله الرسول

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ١٠٦).

[صلى اللَّه عليه وسلم] وهكذا نكون دائمًا - إذا فعلنا أو تركنا ذلك - مجبرين على أن نفكر بأعمال الرسول وأقواله المماثلة لأعمالنا هذه، وعلى هذا تصبح شخصية أعظم رجل متغلغلةً إلى حدٍّ بعيدٍ في منهاج حياتنا اليومية نفسه، ويكون نفوذه الروحي قد أصبح العامل الحقيقي الذي يعتادنا طول الحياة »[١].

❊ ❊ ❊
❊ ❊
❊

(١) الإسلام على مفترق الطرق (ص ١٠٩).

(٩)

علاقة المسلمين بالرسول على مرِّ العصور

والحديث عن سنة رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - يقودنا إلى الحديث عن شخص رسول اللَّه نفسه.. النبي، والقائد، والمعلم.. عن علاقة المسلمين على مرّ العصور به.. عن محبتهم له.. عن عشقهم لأفعاله وكلماته.. وعن ردود الأفعال الإنسانية، وجدانية وسلوكية، تلك التي تصادت على مدار الزمن، مؤكدةً أنه ما من أمة أحبّت رسولها، واقتدت به كأمة الإسلام، وأنه - أيضًا - ما من أمة كهذه الأمة لم تجرفها المحبة الطاغية إلى مواقع الشرك والتأليه والصنمية، وما كانت الاستثناءات بقادرة على أن تغطي على القاعدة، أبدًا..

إنه ليس هناك من رجل - يقول فايس -:

« مضى على وفاته أكثر من ألف وثلاثمائة سنة، قد أصاب مثل هذا الحب، ومن قِبل هذا العدد من الأفئدة، مثل ذلك الذي يرقد تحت القبة العظيمة الخضراء. ومع ذلك فإنه لم يدّعِ يومًا إلَّا أنه بشر، ولم ينسب المسلمون إليه الألوهية قط، كما فعل الكثيرون من أتباع الأنبياء الآخرين [عليهم السلام] بعد وفاة نبيهم. والحق أن القرآن نفسه يزخر

بالآيات التي تؤكد إنسانية محمد [صلى اللَّه عليه وسلم]..، ولا ريب في أن مَنْ حوله لم يحبوه مثل هذا الحب إلا لأنه لم يكن سوى بشر فحسب، ولأنه عاش كما يعيش سائر الناس، يتمتع بملذات الوجود البشري ويعاني آلامه. ولقد بقي هذا الحب بعد وفاته، وهو لا يزال حيًّا في قلوب أتباعه حتى اليوم كنشيد متعدد النغمات »[١].

هذا الموقف الإنساني الملتاع بالمحبة.. هذه الجلود المؤمنة التي تقشعر كلما وجدت نفسها قبالة الرسول - صلى اللَّه عليه وسلم - بعقولها ووجدانها، وهو يقودها ويعلمها ويهديها.. هذه العيون التي تدمع كلما لجأت إلى نبي اللَّه، تطلب من يده الحانية أن يكفكف بها دمع العين ويمسح بها جرح القلب.. وما أغزرها وأعمقها في كل زمن ومكان..

هذه وتلك تحمل أهميتها القصوى ها هنا ونحن نتحدث عن سنة رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم -..؛ لأنها تعكس - بإقناع يكاد يكون كاملًا - كيف تمكّن المسلمون من حماية سنة نبيهم من الضياع، وكيف قدروا في الوقت نفسه على أن يعيشوها ويتمثلوها بدرجة أو أخرى، فيتيحوا بذلك للإسلام نفسه أن يتحقق وأن يواصل الطريق..

---

(١) الطريق إلى مكة (ص ٢٩٧).

والآن وبعد مرور أربعة عشر قرنًا على لحاق رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - بالرفيق الأعلى، واستقرار جسده الشريف في المدينة فإن « وجوده الروحي لا يزال حيًّا هنا كما كان يومذاك.. ولقد كان من أجله وحده أن أصبحت مجموعة القرى التي كانت تُدعى في ما مضى يثرب مدينةً أحبها المسلمون حتى يومنا هذا، كما لم تحب مدينة غيرها في أيما مكان آخر من العالم. وليس لها حتى اسم خاص بها، فمنذ أكثر من ثلاثة عشر قرنًا التقت هنا سيول لا تحصى من الحب؛ بحيث اكتسبت مع الأشكال والحركات نوعًا من التشابه العائلي، وجميع الفروق في المظاهر تتّحد في لحن مشترك واحد »[1].

❊ ❊ ❊
❊ ❊
❊

(١) الطريق إلى مكة (ص ٢٩٦، ٢٩٧).

المستشرق البريطاني سير توماس أرنولد
في
(الدعوة إلى الإسلام)

(١)

الانتشار والتعامل مع الآخر

يعتبر كتاب سير توماس أرنولد (١٨٦٤ - ١٩٣٠م): « الدعوة إلى الإسلام »[١] وثيقةً تاريخيةً قيّمةً عن انتشار الإسلام، ولعلّها تكون أهمَّ وثيقة إذا تذكرنا أن مؤلفها لم يكن مسلمًا، وإذا لاحظنا غزارة مادتها، وغنى وتنوّع المصادر والمراجع المعتمدة فيها، ودقّة التوثيق الذي عوملت به هذه المادة، بل إذا لاحظنا أن معظم ما كُتب عن هذا الموضوع كاد أن ينحرف عن الجادة، وأن يتعامل مع الظاهرة بمعطيات مسبقة، ألحقت بالوقائع التاريخية الكثير من التزييف والتحريف وسوء التفسير.

ثم ها هو كتاب أرنولد يجيء - على ما فيه من عثرات وهفوات - لكي يردَّ الأمر إلى نصابه، ويقف شاهدًا علميًّا متفردًا على الدوافع والأسباب الحقيقية لانتشار الإسلام، والصيغ التي انتشر بواسطتها، والنتائج التي تمخضت عن هذا كله.

يعد أرنولد - ولا ريب - من كبار المستشرقين البريطانيين،

(١) ترجمة وتعليق د. حسن إبراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (١٩٧١م).

تعلّم في كمبردج، وقضى عدة سنوات في الهند أستاذًا للفلسفة في كليّة عليكرة الإسلامية، وهو أول من جلس على كرسي الأستاذية في قسم الدراسات العربية في مدرسة اللغات الشرقية بلندن.

وصفه المستشرق البريطاني المعروف (سير هاملتون غب) بأنه: « عالم دقيق فيما يكتب.. وأن معرفته بالإسلام ترفع أقواله فوق مستوى الشبهات »[١]. ذاع صيته بكتابيه (الدعوة إلى الإسلام) الذي تُرجم إلى أكثر من لغة، و (الخلافة) الذي ينطوي على أخطاءٍ واستنتاجاتٍ لا يمكن التسليم بها، كما أنه نشر عدة كتب قيّمة عن الفن الإسلامي، وأشرف على تنسيق وإخراج الكتاب المشهور (تراث الإسلام) الذي تُرجم إلى العربية.

إن محاولة السيطرة على الكتاب الذي بين أيدينا (والذي يتجاوز عدد صفحاته الخمسمائة)، واستخلاص مؤشراته الأساسية، وتركيز معطياته في عشر صفحات أو عشرين، لن يتحقق إلّا من خلال المنهج الذي ارتأيناه بهذا الصدد، وهو تحديد وعنونة الأسباب الرئيسية في انتشار الإسلام الذي هو موضوع الكتاب، ثم محاولة تجميع أهم الشواهد

---

(١) دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة د. إحسان عباس ورفاقه، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٦٤م)، (ص ٢٤٤).

والنصوص التي تغذّي كل واحد من هذه العناوين، وأكثرها دلالةً من أجل تجاوز التضخم.

وقد تبيّن لنا عبر فحص المادة الغزيرة للكتاب، والتي تغطي مساحةً مكانيةً كبيرةً، هي عالم الإسلام كلّه، بما فيه المساحات التي انحسر عنها فيما بعد، وتمتد لفترات زمنية متطاولة تبدأ مع ظهور الإسلام، وتستمر لكي تطلّ على العصر الراهن - أن الأسباب الرئيسية التي مكّنت لظاهرة انتشار الإسلام من التحقّق، يمكن أن تنضفر في ثماني قنوات أساسية، ستكون مجال متابعتنا عبر هذه الصفحات، وسوف نضطر إلى التقاطع مع المنهج الجغرافي الذي اعتمده أرنولد في عرض مادته؛ من أجل تغذية هذه القنوات بالشاهد التاريخي، بغض النظر عن تسلسله المكاني أو حتى الزمني:

١ - **حماسة الدعاة:**

يقول أرنولد: « إن الذي دفع المسلمين إلى أن يحملوا رسالة الإسلام معهم إلى شعوب البلاد التي دخلوها، وجعلهم ينشدون - بحقٍّ - مكانًا بين ما نسمّيه أديان الرسالة، إنما هو صدق عقيدتهم. وليس موضوع هذا الكتاب: (الدعوة إلى الإسلام) إلّا صورة من تاريخ ظهور هذه الحماسة في تبليغ الدعوة ودوافعها وألوان نشاطها،

وإن انتشار مائتي مليون مسلم في الوقت الحاضر(١)، لهو الشاهد على ما لهذه الحماسة من أثرٍ خلال الثلاثة عشر قرنًا التي تلت ظهور الإسلام »(٢).

وهو يؤكد دور الدعاة في انتشار الإسلام في نصٍّ آخر يقول فيه: « يرجع انتشار هذا الدين في تلك الرقعة الفسيحة من الأرض، إلى أسباب شتى: اجتماعية وسياسية ودينية، على أن هنالك عاملًا من أقوى العوامل الفعالة التي أدّت إلى هذه النتيجة العظيمة، تلك هي الأعمال المطردة التي قام بها دعاة من المسلمين، وقفوا حياتهم على الدعوة إلى الإسلام، متخذين من هدي الرسول [صلى اللّه عليه وسلم] مثلًا أعلى وقدوةً صالحةً »(٣).

إن انتشار الإسلام كظاهرة تاريخية، لا يمكن أن يتأتى عن عامل واحد، وإن التفسير الأحادي لظاهرة كهذه يخفق أشد ما يخفق؛ لأنه يتجاهل عوامل عديدةً منظورةً ومؤكدةً. وهكذا سنجد كيف أن كتاب (أرنولد) يكسب قيمته – من بين أمور منهجية عديدة أخرى – من تجاوزه الرؤية الأحادية في البحث عن الأسباب، ومتابعة الوقائع نفسها واستنطاقها؛

---

(١) كان ذلك زمن تأليف توماس أرنولد كتابه (الدعوة إلى الإسلام) في أواخر القرن التاسع عشر، أما الآن فقد زاد هذا العدد إلى ستة أضعافه.

(٢) الدعوة إلى الإسلام (ص ٢٥).

(٣) المرجع نفسه (ص ٢٧).

حيث يتبين أن ظاهرة الانتشار لا ترتكن إلى عامل واحد بأي شكل من الأشكال.

إذن، فإن تسليط الضوء على دور الفرد في هذه الظاهرة، أي دور الداعية، بقدر ما هو احترام للوقائع نفسها كما تشكلت - فعلًا - ومارست دورها، بقدر ما هو - في الوقت نفسه - تعبير عن رغبة (أرنولد) في وضع يده على كل العوامل التي صاغت هذه الظاهرة، بما فيها دور الفرد الذي تكاد تضيّعه، أو تجحفه على أقل تقدير معظم نظريات التفسير الحديثة والمعاصرة.

وأرنولد - كعادته - يتابع هذا الدور في صيغه المتنوعة، وامتداداته المتشعبة في الزمن والمكان والفاعلية.

- في أسبانيا - مثلًا - يشير إلى « جهود واضحة بذلت » في سبيل تحويل المسيحيين عن عقائدهم، وإلى أن هذه الجهود « أدّت إلى ما هو أكثر من مجرّد التقارب والاتصال، كما أنها سرعان ما عملت على زيادة الداخلين في الإسلام، الذين ألّفوا جماعاتٍ كبيرةً، وأصبحوا بلا شك أغلبية سكان البلاد »[١].

- في أوروبا الشرقية بذل الدعاة الأتراك جهودًا متواصلةً لنشر الإسلام، يصفها أرنولد بأنها « تنطوي على الغيرة

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ١٦٣).

والحماسة الدينية في اكتساب مسلمين جدد »، وأن حالة المجتمع المسيحي هناك جعلت هذه الجهود « أشد أثرًا وأعظم قيمةً »(١).

- في روسيا، في القرن التاسع عشر، كان القانون الجنائي الروسي يعاقب كل شخص تثبت عليه تهمة تحويل مسيحي إلى الإسلام، بتجريده من كافة الحقوق المدنية، وبحبسه مع الأشغال الشاقة مدةً تتراوح بين ثماني سنين وعشر، وبرغم هذا « نجحت الدعاية الإسلامية في جذب قرى بأسرها إلى عقيدة الإسلام، لا سيما القبائل الروسية التي تقيم في الشمال الشرقي »(٢). وفي مدينة قزان - المركز الرئيسي لنشاط هذه الدعوة - كان يطبع في كل سنة عدد كبير من المنشورات الإسلامية، ويذهب الدعاة من الجامعة لتحويل الوثنيين في القرى، وإعادة التتار الذين كانوا قد ارتضوا التعميد إلى الإسلام.

وقد أثار ازدياد عدد هؤلاء العائدين إلى الإسلام، الفزع في صفوف رجال الكنيسة الأرثوذوكسية « ولكن جهودهم قد أخفقت في وقف نجاح الدعاة في هذه السبيل. وقد دونت الأخبار كثيرًا عن دخول الناس في هذا الدين

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ١٨٥، ١٨٦).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٧٩، ٢٨٠).

أفواجًا، ولا سيما على أثر صدور مرسوم حرية التدين في سنة (١٩٠٥م) »[١].

- في إفريقيا، يصف شخص زنجي الفارق بين الطريقتين اللتين تتعامل بهما كلٌّ من المسيحية والإسلام مع الإفريقيين، بالعبارات التالية:

« بينما تنسّب البعوث التبشيرية قيام قساوسة من الوطنيين إلى عصر غير معيّن، نجد الدعاة المسلمين ينفذون إلى قلب إفريقية، ويصلون في سهولة إلى الوثنيين، ويحوّلونهم إلى الإسلام »[٢].

والداعية المسلم في إفريقيا يحمل دائمًا الثقة في الاستجابة السريعة، فهو يستطيع أن يمدّ الزنوج غير المتحضرين « بكثير من الحقائق المتعلقة بالله والإنسان، تصل إلى القلب وتنمّي الإدراك، بل يستطيع إلى جانب ذلك أن يمنحهم ترخيصًا بالدخول في وحدة اجتماعية سياسية تخوّلهم حق الحماية والمساعدة في مسافة تمتد من المحيط الأطلسي إلى سور الصين..، ولقد كان عدد المتحوّلين إلى الإسلام كبيرًا، وسريعًا في التحوّل؛ وذلك لسبب واضح هو أن الداعي المسلم كان منذ اللحظة الأولى التي يعترف

---

(١) الدعوة الإسلامية (ص ٢٨٠).

(٢) المرجع نفسه (ص ٣٩٤، ٣٩٥)، هامش رقم (٢).

فيها المتحوّل إلى الإسلام بالعقيدة، يسير سيرًا عمليًّا على المبادئ القائمة على إخاء المؤمنين جميعًا وتساويهم أمام اللَّه.. »[١].

في العصر المغولي، يستنتج أرنولد من ظاهرة انتماء الغالبين إلى دين المقهورين، أنه « لا بدّ أن يكون هناك كثير من أنصار النبي [صلى اللَّه عليه وسلم] قد انتشروا في طول إمبراطورية المغول وعرضها، مجاهدين في طيّ الخفاء؛ لجذب الكفار إلى حظيرة الإسلام »[٢].

ويعلّق أرنولد على النتائج الكبيرة التي حققها الدعاة في نشر الإسلام قائلًا بأنه: « مهما تكن المبالغة عظيمة في القول، ومهما ردّد الباحثون القول بأن كل مسلم داعية إلى دينه، يبقى هذا القول صحيحًا. وفي الحق أن قليلًا من المسلمين المتمسكين بدينهم تمسكًا صحيحًا، الذين يتصلون بالكفار يوميًّا، يهملون ما أوصاهم به نبيّهم [صلى اللَّه عليه وسلم] من الدعوة إلى اللَّه بالحكمة والموعظة الحسنة. ومن ثم نجد إلى جانب أرباب الدعوة المحترفين - وهم المسلمون الدينيون الذين كرسوا وقتهم ونواحي نشاطهم كله في مهمة الدعوة - أخبارًا تاريخيةً لنشر العقيدة الإسلامية تتضمن

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٣٩٣، ٣٩٤).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٥٨).

سجلًا بأسماء رجال ونساء من جميع طبقات المجتمع، من الملك إلى الفلاح، ومن كل الصنائع والحرف، قاموا بأعمال ابتغاء نشر دينهم. والتاجر المسلم على خلاف أخيه المسيحي، يظهر بنوع خاص بمظهر النشاط في أمثال تلك الأعمال »[١].

وفي مكان آخر يعود أرنولد لكي يؤكد دور المرأة المسلمة كداعية لنشر الإسلام: « مما يثير اهتمامنا ما نلاحظه من أن نشر الإسلام ليس من عمل الرجال وحدهم، بل لقد قامت النساء المسلمات أيضًا بنصيبهن في هذه المهمة الدينية »[٢]. وهي شهادة ذات قيمة بالغة؛ لأنها تؤكد حضور المرأة المسلمة في واحدة من أهم الأنشطة الحيوية في الحياة الإسلامية، وتدحض الأكذوبة التي ادّعت بأن الإسلام دفع المرأة إلى الانزواء عن الحياة العامة.

٢ - القدوة والالتزام:

ذلك هو العامل الفعّال الآخر في انتشار الإسلام.. ولا يكاد أحد يماري في أن الدعوة، أية دعوة، لن يكون

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٤٩، ٤٥٠)، وينظر: المرجع نفسه (ص ٤٥١، ٤٥٣، ٤٥٤)، وكذلك هامش رقم (٣) من الصفحة (٣٨٦)، من المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه (ص ٤٥١)، وتنظر: بعض التفاصيل في المرجع نفسه (ص ٤٥١ - ٤٥٣).

بمقدورها أن تتواصل مع الآخرين بالشكل المطلوب، وتجذبهم إلى ساحتها، ما لم يكن الدعاة أنفسهم يمتلكون - على الأقل - حدًّا أدنى من التوحّد بين مفردات سلوكهم وبين مطالب العقيدة التي يدعون إليها.

إن أي شرخ أو ازدواج بين الداعية والعقيدة التي ينتمي إليها، سوف ينعكس سلبًا - وبكل تأكيد - على قدرته في دعوة الآخرين، وبالتالي انتشار قناعاته بين الناس..؛ إذ كيف سيتاح لهذه القناعات الانتشار المطلوب، والمدعوون إليها يلمسون بأنفسهم أن أصحابها لا يقدرون على الالتزام بها وتحويلها إلى سلوك يومي معيش؟

من أجل هذا أكد الإسلام في كتاب اللَّه وسنة نبيه - صلى اللَّه عليه وسلم - على مسألة التوحّد هذه واعتبرها واحدةً من أهم المؤشرات على جدية المسلم، وتنفيذه لأمر اللَّه، وطاعته لرسوله - صلى اللَّه عليه وسلم -.. ومن أجل هذا أيضًا قدر الدعاة المسلمون المتوحّدون في فكرهم وعملهم، بين ما يدعون إليه وما يمارسونه لحظةً بلحظة، ويومًا بيوم.. أولئك الذين ما عرفوا في الأعم الأغلب أيما قدر من الازدواجية والشروخ بين عقيدتهم وواقعهم.. قدروا على أن يكسبوا إلى صفّ الإسلام آلاف الناس، بل ملايينهم، دون أن يكون الأمر مبالغةً أو تهويلًا.

وعلى خلاف النصرانية التي تضع بين الإنسان وخالقه كهنوتية تمتص - إذا صحّ التعبير - إحساسه بالمسؤولية، نجد الإسلام يلغي أيَّة وساطةٍ بين المسلم وربّه، الأمر الذي يجعل مسؤولية خلاصه الشخصي - كما يقول أرنولد - « ملقاة على كاهله وحده، وكان من أثر ذلك أن أصبح المسلم - كما جرت العادة - أكثر تشددًا واهتمامًا في أداء واجباته الدينية، وأشدّ تحملًا للمتاعب في سبيل تعلّم مبادئ دينه وشعائره. وبذلك يؤثِرُ - وقد رسختْ في ذهنه أهمية هذه المبادئ وتلك الشعائر لنفسه - أن يصبح رمزًا لِخُلُقِ الداعي إلى دينه بين يدي الكافر.. »[1].

إن هذا التوحّد الأخلاقي المؤثر يتجاوز نطاق الأفراد إلى الجماعات، بل إلى المجتمعات الإسلامية على مداها، فتغدو بسلوكيتها هذه، وبالتزامها قدوةً مشعّةً، ومصدر جذب لهذا الدين: « لا مراء - يقول أرنولد - في أن كثيرًا من المسيحيين - في عصور شتى - اتصلوا بمجتمع إسلامي حيّ، وتأثروا تأثرًا عميقًا بما تجلى في هذا المجتمع من فضائل. وإذا كانت هذه الفضائل قد أثرت كذلك في الرحالة وفي الغريب، فلا شك في أنه كان لها بعض التأثير في جذب الكافر الذي أصبح يتصل بهم اتصالًا يوميًا.. وأدب

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٥٠).

الصليبيين غني بمثل هذا التقدير للفضائل الإسلامية.. »[١].

وهو يشير في مكان آخر إلى أن هذا التقدير لفضائل الخصم لم يقف عند حدود التقليد للعادات وأساليب الحياة، وتقبل الأفكار « وتكوين رأي أكثر إنصافًا عن ديانة المسلمين »، بل تجاوز ذلك إلى انجذاب الكثيرين إلى حظيرة الإسلام. « وكان عدد المرتدين عن المسيحية في القرن الثاني عشر الميلادي كثيرًا كثرةً نلاحظها في سجلات الصليبيين القانونية »[٢].

وما حدث في العصور الصليبية، وما سوف يحدث في إفريقيا، وجنوب شرقي آسيا، حدث كذلك في أوربا الشرقية خلال العصر العثماني: السلوك المتألق الذي يتعامل مع المعتقد بجدية وعشق واحترام، والذي ينعكس على المفردات اليومية المنظورة فيؤثر في الخصم، ويغيّر موقفه، ثم يكسبه في نهاية المطاف « فبينما كان في المجتمع المسيحي في ذلك الحين ما يدعو إلى الصدّ والنفور، كان في أخلاق الأتراك وحياتهم ما يبعث على التقريب والاجتذاب. وكان تفوّق العثمانيين في عصورهم الأولى، إذا ما قورن بانحطاط زعماء الكنيسة المسيحية ومعلّميها، لا بدّ أن يؤثر بطبيعة

---

(١) االدعوة إلى الإسلام (ص ٤٦٧، ٤٦٨).

(٢) المرجع نفسه (ص ١٠٩، ١١٠).

الحال في العقول الزاهدة التي سئمت الأطماع المنبعثة من الأنانية، وبيع الوظائف الكنسية، وفساد أفراد الكنيسة الإغريقية. وطالما أثنى الكُتّاب المسيحيون على غيرة هؤلاء الأتراك وصلابتهم في حياتهم الدينية، وحماسهم في أداء طقوسهم التي رسمها لهم دينهم، ومظهر الحشمة والتواضع في زيّهم وأسلوب معيشتهم، وعدم التباهي والادّعاء، وبساطة الحياة التي تُلاحظ حتى في العظماء أو الأقوياء منهم.. وكثيرًا ما قدم الكُتّاب المسيحيون الذين لا يكنّون للعثمانيين محبةً ولا ودًّا المدح والثناء على فضائلهم.

فمن ذلك ما يقوله ألكسندر روس: (.. في الحق لو قرأ المسيحيون باهتمام شريعة المسلمين وتاريخهم وتدبّروها، لاستولى عليهم الحياء حين يشاهدون إلى أي حدٍّ هؤلاء المسلمون ذوو غيرة على عبادتهم وتقواهم وتعبّدهم، وإلى أي حدٍّ هم متفانون في إخلاصهم، قانتون في مساجدهم، وإلى أي حدٍّ مطيعون لرئيسهم الروحي، حتى أن التركي العظيم نفسه لا يحاول أمرًا إلّا بعد مشورة المفتي، وإلى أي حدٍّ هم مهتمون بمراعاة أوقات الصلوات الخمس في كل يوم، حيث وُجِدُوا، وأيًّا كانت مشاغلهم. ما أشدّ مراعاتهم دائمًا لصومهم من الصباح حتى المساء طول أيام الشهر بلا انقطاع، وما أكثر توادّ المسلمين وتراحمهم، وما أعظم ما

يرى من عنايتهم بالغرباء في نزلهم، سواء بالفقير أو النازح المسافر! لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم، وسائر فضائلهم الخلقية، لخجلنا من جمودنا، سواء في عبادتنا أو في تراحمنا، ومن جورنا وإفراطنا وتعسّفنا، فلا ريب أن هؤلاء الناس سيقيمون الحجة علينا، ولا شك أن عبادتهم وتقواهم وأعمال الرحمة فيهم، هي الأسباب الرئيسية لنمو الدعوة المحمدية »[١].

وينقل أرنولد عن أحد المؤرخين المحدثين استنتاجًا يؤكد النصّ السابق، وذلك في قوله: إننا « نجد كثيرين من الإغريق، من ذوي المواهب العالية والميزات الخلقية، قد بلغ من تأثرهم بتفوّق المسلمين، أنهم حتى عندما كانوا يتجنبون الاندماج في خدمة السلطان، بأداء ضريبة الأبناء، كانوا يدخلون في دين محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] بمحض إرادتهم. ولا بدّ أنه كان لتفوّق المجتمع التركي من الناحية الخلقية شأن كبير في هذا التحوّل إلى الإسلام الذي كان كثير الوقوع في القرن الخامس عشر.. »[٢].

٣ - التفوق الحضاري والحياة المزدهرة:

ومع التفوّق الخُلقي، كان هناك تفوق حضاري وحياة

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ١٩٦ - ١٩٨).

(٢) المرجع نفسه (ص ١٩٨).

مزدهرة من صنع هذا الدين الذي جاء لكي يعمر الدنيا ويغمرها بالبهجة والعطاء، ولكي يزرع الأرض ويملأها خضرةً وجمالًا، والذي يطالب فيه رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - أتباعه بأن يعملوا ويزرعوا حتى آخر لحظة في هذا العالم: « **إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألّا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها** »[1].

وإذا كانت المسيحية تعتبر الحياة منفى ومعتقلًا للخطيئة والإثم.. إذا كانت تراها نفقًا مظلِمًا.. فإن الإسلام - بعكس ذلك تمامًا - يحتضن الحياة ويُنمّيها؛ لأنها الفرصة الفذة للتحقق بالإيمان، ولنيل الشروط التي تمضي بالإنسان إلى يوم الحساب وهو مطمئن سعيد.

إن هذا المجتمع المتفوق بفاعليته ورفاهيته، أثّر هو الآخر في مصير الصراع بين المذاهب والأديان، وكسب إلى صف الإسلام أفرادًا وجماعاتٍ وشعوبًا: « لقد بلغ من تأثير الإسلام في نفوس معظم الذين تحولوا إليه من مسيحيي أسبانيا مبلغًا عظيمًا، حتى سحرهم بهذه المدنية الباهرة، واستهوى أفئدتهم بشعره وفلسفته وفنه الذي استولى على عقولهم وبهر خيالهم، كما وجدوا في الفروسية العربية

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد، وأحمد في مسنده، وصححه العلامة الألباني في السلسلة الصحيحة.

الرفيعة مجالًا فسيحًا لإظهار بأسهم، وما تكشّفت عنه هذه الفروسية من قصد كريم وخلق قويم، تلك الحياة التي ظلت مغلقةً في وجوه الأسبان الذين بقوا على تمسّكهم بالمسيحية وإخلاصهم لها. أضف إلى ذلك أن علوم المسيحيين وآدابهم لا بدّ أن تكون قد بدت فقيرةً ضئيلةً إذا ما قيست بعلوم المسلمين وآدابهم، التي لا يبعد أن تكون دراستها في حدّ ذاتها باعثًا على الدخول في دينهم. هذا إلى أن الإسلام في أسبانيا استطاع أن يثير في نفوس الأتقياء الجمال الذي ينشده الورعون والمتحمّسون »[1].

والإسلام حينما يكسب - بتأثير تفوّقه الحضاري - جماعات الناس، فإنه لا يمنحهم عقيدةً جديدةً فحسب، ولكنه، وبدفع من هذه العقيدة الفاعلة نفسها، يمنحهم مكانةً حضاريةً أكثر رقيًّا، بل قد يقودهم أحيانًا أخرى - عبر نقلة مذهلة - من الجاهلية والخرافة إلى التحضّر والعقل.. ينتقل بهم من الظلمات إلى النور، وهذا يبدو أوضح ما يبدو فيما شهدته مساحات واسعة من إفريقيا. لقد منح الإسلام هناك أولئك الذين اتصلوا به « منزلة أرقى، وفكرة أسمى، عن مكانة الإنسان من العالم المحيط به « وحرّرهم » من ربق ألف من الأوهام الخرافية »[2].

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ١٦٤).

(٢) المرجع نفسه (ص ٣٩٥).

ومن أجل التحقق من مصداقية هذا الاستنتاج لا بد من متابعة (أرنولد) وهو يسرد علينا حشودًا من مفردات هذه النقلة التي حققها الإسلام للإفريقي: « فلا شك أن ما كان يلقاه السود الوثنيون من ترحيب المسلمين بدخولهم في الإسلام، هو الذي كان يرغّبهم في الانضمام إلى مجتمع ديني تتطلب حضارته التي تفوق حضارتهم أن يؤثروا التخلي عن كثير من عاداتهم وطباعهم البربرية. ومما يساعد في نفس الوقت مساعدةً كبيرةً جدًّا على تفسير نجاح هذا الدين، أن مجرد الدخول في الإسلام يدلّ ضمنًا على الترقي في الحضارة، وأنه خطوة جد متميزة في تقدم القبيلة الزنجية، عقليًّا وماديًّا. وكانت القوى المحشودة جنبًا إلى جنب مع العقيدة الإسلامية، تبلغ من القوة والبأس إلى حد أن البربرية والجهل والخرافة الدينية، تلك الأمور التي كان الدين يجدّ في القضاء عليها، لا تجد إلّا فرصةً يسيرةً في إطالة المقاومة. وقد اتضح ما تقدمه حضارة إفريقيا الإسلامية إلى الزنجي الذي تحوّل إلى الإسلام، وضوحًا يبعث على الإعجاب في العبارات الآتية: إن أقبح الرذائل وهي أكل لحوم البشر، وتقديم الإنسان قربانًا، ووأد الأطفال أحياءً، تلك الرذائل التي تجد ما يبرّر الاعتقاد بأنها كانت في وقت ما منتشرةً في كل إفريقيا، قد اختفت فجأة وإلى الأبد. والذين كانوا يعيشون حتى ذلك الوقت عراةً بدأوا يرتدون الملابس،

بل يتأنقون في ملابسهم، وأولئك الذين لم يغتسلوا من قبل قط بدءوا يغتسلون، بل يكثرون من الاغتسال؛ لأن الشريعة المقدسة تأمر بالطهارة »[1].

ويميل النظام القبلي إلى « فسح المجال لأساس أوسع نطاقًا، وبعبارة أخرى، إلى اندماج القبائل بعضها في بعض لتصير أممًا، وبازدياد النشاط والمعرفة تصير الأمم إمبراطوريات. ونستطيع أن نورد كثيرًا من أمثال هذه الحالات من تاريخ السودان والبلاد المتاخمة له في خلال مئة السنة الأخيرة. ومتى أثيرت الروح الحربية على هذا النحو، فإن المراكز التي تنبعث منها نار الحرب تصبح أقل عددًا وأكثر انعزالًا منها قبل، وفي هذه الحالة تكون الحرب أحسن تنظيمًا، كما تكون متأثرةً بصورة من صور التقيّد. وهم لا يثيرون القتال دون سبب من الأسباب، وقل السلب المطلق الذي لا يقوم على تفرقة من يسلبونهم، كما أصبح تأمين الناس على أملاكهم وأرواحهم أكثر من ذي قبل.

وتنشأ مدارس أولية، حتى لو أنها اقتصرت على تعليم تلاميذها تلاوة القرآن، لكانت ذات قيمة في نفسها، وقد تكون خطوةً في سبيل ما هو أعظم منها بكثير، وقد أصبح المسجد الجيد البناء، النظيف، بما فيه من أذان للصلاة

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٣٩٥).

خمس مرات في اليوم، وقبلة تتجه إلى مكة، وإمام وصلاة جمعة، مركزًا للقرية بدلًا من دار عبادة الأوثان ذات المنظر البشع. وقد طغت عبادة اللَّه الواحد القهار.. العليم الرحيم على كل ما لقن الأهالي عبادته من قبل، طغيانًا لا حدّ له. وبلغت اللغة العربية، وهي اللغة التي تكتب بها دائمًا الكتب الدينية الإسلامية، حدًّا يفوق كل وصف من الغنى والجمال. وإذا ما تعلموا هذه اللغة أصبحت لغة التخاطب بين قبائل نصف القارة.. وهي إلى ذلك لغة أدب وشريعة وقانون مكتوب حلّت محل نزوات شيخ القبيلة الاستبدادية، وهذا تغير يعتبر في حد ذاته تقدمًا هائلًا في الحضارة.

وظهرت صناعات وتجارة، لا كالتجارة الصامتة التي تقوم الإشارات فيها مقام اللغة في التفاهم، ولا كالمبادلة البدائية في الخامات والتي وجدت في إفريقيا منذ أقدم العصور، ولا كالمقايضة بالودع أو البارود أو الخمر، تلك المقايضة التي لا تزال تستخدم على الساحل وسيلةً أساسيةً في التبادل، ولكنها صناعات تنطوي على مهارة فائقة، وتجارة منظمة تنظيمًا محكمًا. وظهرت المدن الكبيرة في أرض الزنوج بتأثير هذه الصناعة والتجارة، وتأثير الحكومات الأكثر استقرارًا التي جاء بها الإسلام.. أما فيما يتعلق بالفرد، فمن المسلّم به من كل الوجوه أن الإسلام يمد السود الذين أسلموا حديثًا بالنشاط والعزة والاعتماد على النفس واحترام

الذات، وهذه كلها صفات يندر جدًّا أن نجدها في مواطنيهم الوثنيين أو المسيحيين »[١].

ويشير (توماس أرنولد) إلى مسألة مهمة في هذا المجال وهي أن طابع الحضارة الإسلامية الغالب « لم ينقطع عن التأثير في العقلية الزنجية، أو عن العمل باعتباره أحد المؤثرات التي تساعد على تحويل عبدة الأوثان الإفريقيين إلى الإسلام »، لم ينقطع حتى بعد استيلاء الأوربيين على مساحاتٍ واسعةٍ من إفريقيا « فلما مسّت هؤلاء الزنوج الثقافة الأوربية فجأة، مضوا قدمًا في طريق الحضارة، ولكنهم، وقد عجزوا عن أن يقيموا جسرًا على البرزخ الذي يفصلهم عن حكامهم الأجانب، وجدوا في الإسلام ثقافةً ملائمةً لحاجاتهم، وجديرةً بتكييف مطالبهم ومطامحهم؛ ولذلك كان بعيدًا كل البعد عن انتشار السيادة الأوربية أن تعوق نشاط الدعاة المسلمين »[٢].

بل إننا نجد كيف أن هذا التفوق الحضاري يجذب للإسلام حتى أولئك الكفار الذين غزوا دياره، وطووا دوله

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٣٩٦ – ٣٩٩).

(٢) الدعوة إلى الإسلام (ص ٣٩٩)، وعن ارتباط انتشار الإسلام بالتحضر تنظر: الصفحات (٤١٨، ٤٢٥، ٤٣٨)، للاطلاع على شواهد في مناطق أخرى من العالم، وتنظر – كذلك –: الصفحات التالية للغرض نفسه (٢٩٦، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٦٠ – ٣٦٢، ٣٧٣، ٣٧٥ – ٣٧٧، ٣٨٢ – ٣٨٤).

وممالكه، وهي - بحق - ظاهرة نادرة في تاريخ الصراع بين الحضارات: « هنالك - يقول أرنولد - حالتان تاريخيتان كبريان وطئ فيهما الكفار من المتبربرين بأقدامهم أتباع الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم]؛ أولئك هم الأتراك السلاجقة في القرن الحادي عشر الميلادي، والمغول في القرن الثالث عشر. وفي كلتا هاتين الحالتين نرى الفاتحين يعتنقون ديانة المغلوبين »[١].

٤ - التحرير والمساواة:

لقد كان الإسلام في جوهره حركةً تحريريةً مركبةً.. فهو ليس التحرير البسيط الذي يستهدف تخليص الإنسان من هذا القيد أو ذاك، ولكنه التحرير الشامل الذي يسعى إلى إنقاذ الإنسان من سائر الضغوط والعوائق والأغلال التي تقف في طريق التعبير الكامل عن إنسانيته، والتحقق بهذه الإنسانية، سواء أكانت هذه الضغوط والعوائق والأغلال متمركزةً هناك داخل الإنسان نفسه، أم جاثمةً في الخارج بصيغة طبقة أو فئة أو جنس أو لون أو سلطة أو طاغوت.. وستكون المساواة بين الناس، ومنحهم العدل الاجتماعي، وتكافؤ الفرص، جزءًا أساسيًا في سياق حركة التحرير الشاملة هذه.

ولم تكن الفتوحات الإسلامية في أساسها سوى امتداد

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٢٦)، وتنظر (ص ٢٥٠).

جغرافي وإنساني لهذه الحركة التحريرية التي انطوت على العدل والمساواة.. ولقد كان نجاحها الباهر، والتقبل المدهش لمطالبها من الجماعات والشعوب التي توجهت إليها، والإقبال الهائل على الدين الذي حملته هذه الحركة، وبشّرت به، ودعت إليه تأكيدًا للقيم التي جاءت هذه الفتوحات تزرعها في ساحات العالم.

ولم يكن الأمر مجرد نظرية تطرح، أو شعارات يخدع بها الناس دون أن يكون لهذه أو تلك رصيد في ميدان الواقع.. وإنما، على العكس من معظم المذاهب والحركات، قدر حملة هذا الدين، عبر انتشارهم في الأرض، من تحويل هذه القيم إلى وقائع وممارسات منظورة، ومعيشة أذهلت الأمم والجماعات والشعوب، وساقتها إلى الانتماء لهذا الدين.

هذا هو واحد من العوامل الفعالة التي تفسّر سرعة انتشار الإسلام وتكشف عن جانب من معجزته الفريدة.

و (توماس أرنولد) عندما يطرح المقولة التالية: « كان المثل الأعلى الذي يهدف إلى أخوة المؤمنين كافة في الإسلام من العوامل القوية التي جذبت الناس بقوة نحو هذه العقيدة »[1] إنما يشير إلى إحدى القيم التي تضمنتها حركة التحرير تلك، وهي المساواة والعالمية التي تطلق الإنسان

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٩٤).

في أرجاء الدنيا أخًا للإنسان، حرًّا من كل ما يعوقه عن الانتماء لهذا العالم.

لكن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، فمن خلال الوقائع التي لا يحصرها حد، ومن خلال الشواهد التاريخية المزدحمة، تلتقي سائر القيم التحريرية التي كانت بمثابة نقاط جذب ساقت ملايين الناس إلى هذا الدين. ويكفي أن نتابع بعض ما دوّنه (أرنولد) في كتابه عن هذه المسألة؛ لكي يتأكد لنا ذلك: « كان الأرقاء الذين وصلوا إلى الحضيض أول من تديّن بالإسلام في أسبانيا، يضاف إليهم عدد كبير من أهالي الطبقات الدنيا والوسطى الذين تديّنوا بالإسلام عن إيمان ثابت، متحوّلين إليه من ديانتهم القديمة التي أهمل رجالها مصالحهم ولم يحفلوا بتلقينهم أصولها، وانصرفوا إلى مطامع الدنيا، فساموهم الخسف ونهبوا أملاكهم. وبعد أن تحول هؤلاء الأسبان إلى الإسلام ظهروا بمظهر الغيارى على دينهم الجديد »[1].

وحتى لا يخطر في بال أحد بأن الإسلام جذب فقط أولئك الذين يحتلون الدرجات السفلى في السلّم الاجتماعي، وبالتالي فهو بمعنًى من المعاني حركة طبقية كما يحاول البعض أن يستنتج، فإننا يجب أن نشير إلى ما

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ١٥٥).

أورده (أرنولد) في النصّ السابق نفسه مما ينقض هذا الاستنتاج المحدود.. إنه يقول: « لقد اعتنق هذا الدين الجديد كثير من أشراف المسيحيين، عن عقيدة راسخة أو عن بواعث أخرى »(١).

مهما يكن من أمر فإننا إذا انتقلنا مع (أرنولد) إلى أماكن أخرى من العالم الذي حرّره الفاتحون، تأكد لنا أكثر فأكثر دور البعد التحريري في انتشار الإسلام.

- **في بلاد فارس** « قدّر للإسلام أن يفتح أمام الناس سبلًا واضحةً من الآمال الكبيرة، وأن يعدهم بتخليصهم في أسرع وقت من عبوديتهم وحالتهم السيئة »(٢).

وقد رحّب بهذا الدين بصورة خاصة « الصناع وأصحاب الحرف وأهل الطبقة العاملة، واعتنقه عدد عظيم منهم في حماسة كبيرة.. وهم الذين كان ينظر إليهم باحتقار وازدراء »، وقد كان اعتناقهم الإسلام يعني « تركهم في الحال أحرارًا ومساواتهم في المذهب الديني »(٣).

- **في الهند** كانت سرعة ازدياد المسلمين « زيادة هائلة » - كما يرى أرنولد - ترجع إلى « أحوال الحياة الاجتماعية عند الهندوكيين، فإن الإهانات والاحتقار الذي انصبّ على

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ١٥٥).

(٢، ٣) المرجع نفسه (ص ٢٣٧).

الطبقات المنحطة من الهندوكيين على أيدي إخوانهم في الدين، والعراقيل التي لا يمكن التغلب عليها، والتي وُضِعت في سبيل أي فريق من هذه الطبقات يرغب في تحسين حالته؛ ليوضح لنا في هذه المفارقة العجيبة فوائد النظام الديني الذي لا يفرّق بين منبوذ وغير منبوذ، والذي يهيئ مجالًا حرًّا للتمتع بأي مطمح. ففي البنغال - مثلًا - يعتنق الإسلام هؤلاء الذين يقومون بنسج القطن - والذين ينظر إليهم إخوانهم في الدين من الهندوكيين، كما ينظر المرء إلى السفلة والطغام - في جماعات كبيرة؛ ليتخلصوا من المركز الوضيع الذي انحدروا إليه.. ولما وجد السواد الأعظم من الناس الطبقات العالية تدخل في حوزة الهندوكية، وألفى جمهور الشعب نفسه محتقرًا كالمنبوذين، دخلوا في الدين الإسلامي. وكذلك نجد بعض الأمثلة البارزة لتحوّل الناس إلى الإسلام بين الطبقات الدنيا من الهندوكيين في المراكز الزراعية؛ حيث لا تزال الجماعات الصغيرة من حرّاث المسلمين يكوِّنون مراكز مبعثرةً للثورة على الظلم الشائن الذي أسلم دينهم (الهندوكي السابق) إليه هذه الطبقات الدنيا بصورة تبعث على اليأس والقنوط »[1].

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٦)، وينظر: المرجع نفسه (ص ٣٠١، ٣٠٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٧)، للاطلاع على المزيد من الشواهد.

- في إفريقيا « أصبح الزنوج اليوم ينظرون إلى الإسلام على أنه دين السود والمسيحية على أنها دين البيض، ويرون أن المسيحية تدعو الزنجي إلى الخلاص، ولكنها تضعه في مكان منحط إلى حدّ أنه يقول في نفسه وقد استولى عليه القنوط: ليس لي نصيب ولا حظ في هذا الدين. أما الإسلام فإنه يدعو الإنسان إلى الخلاص، ويقول له: إن بلوغك أسمى الدرجات الممكنة إنما يتوقف عليك، ومن ثم أقبل الزنجي بدافع من الحماس على هذا الدين بروحه وجسده »(١).

لقد كان عدد المتحوّلين إلى الإسلام في إفريقيا « كبيرًا، سريعًا في التحوّل؛ وذلك لسبب واضح هو أن الداعي المسلم كان منذ اللحظة الأولى التي يعترف فيها المتحول إلى الإسلام بالعقيدة، يسير سيرًا عمليًّا على المبادئ القائمة على إخاء المؤمنين جميعًا وتساويهم أمام اللّه، وهي مبادئ يشترك فيها الإسلام مع المسيحية، غير أن هذا الداعي المسلم - بصفة عامة - أسرع وأحسم في القيام بهذا العمل من المبشر المسيحي، الذي يشعر في أغلب الأحيان بأنه مضطر إلى المطالبة بدليل قوي على إخلاص المتنصّر قبل أن يصافحه مصافحة التآخي في المسيحية، ولقد كان دائمًا

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٣٩٤، ٣٩٥)، الهامش رقم (٢).

يثير تعصبًا جنسيًّا لم يكن محتملًا أن يزول في جيل واحد؛ حيث كان يعد المسيحي الأبيض - طوال أجيال - سيدًا، كما كان يعد الوثني الأسود عبدًا »[١].

يقول أرنولد: « من المهم أيضًا أن نلاحظ أن لون الزنجي وجنسه لم يحملا بأية حال إخوانَه الجدد في الدين على أن يتعصبوا عليه، ولا شك أن نجاح الإسلام قد تقدم في إفريقيا الزنجية تقدمًا جوهريًّا بسبب عَدَمِ كلِّ إحساس باحتقار الأسود، وفي الحق يظهر أن الإسلام لم يعامل الأسود قط على أنه من طبقة منحطة، كما كانت الحال - لسوء الحظ - في كثير من الأحيان في العالم المسيحي »[٢].

يواصل (أرنولد) تحليله لموقف المسلم الإفريقي والمستمد من كتابات عدد كبير من المتخصصين الغربيين، فيرى أن هيئته العامة تنم عن شعور بالقومية واعتزاز بالجنس: « يخيل إليك أنه يقول: إن كلًّا منا يختلف عن الآخر، ولكننا جميعًا بشر. وإن انتشار الإسلام الذي نشهده اليوم في نيجيريا الجنوبية ليؤثر بصفة خاصة تأثيرًا اجتماعيًّا، ويمنح الإسلام هؤلاء الذين يتصلون به منزلةً أرقى وفكرةً أسمى عن مكانة الإنسان من العالم المحيط به »[٣].

(١، ٢) الدعوة إلى الإسلام (ص ٣٩٤).

(٣) المرجع نفسه (ص ٣٩٥).

٥ - المأزق العقدي والتاريخي للأديان الأخرى:

يقف (أرنولد) عند هذا العامل وقفةً طويلةً في أكثر من مكان من مؤلفه، ويوثقه بالمزيد من الشواهد والتفاصيل، ويراه - وهو محق في رؤيته - واحدًا من العوامل الأساسية الفعالة في انتشار الإسلام.. لقد وضعت المذاهب الوضعية والأديان المحرفة نفسها، بسبب من هذا التحريف المتراكم عبر العصور في طريق مسدود.. وكانت لحظة انطلاق الفاتحين لتحرير العالم تعاني من ورم غير اعتيادي باستضافتها يومًا بعد آخر، سيلًا من الأجسام والمعطيات الغريبة التي بعدت بها عن مسارها الصحيح، ووضعتها في حالة عداء مع الإنسان كمخلوق حرٍّ، كريم، أريد له أن يتحقق بالحياة الكاملة التي منحها اللَّه إياه..

كانت هذه الأديان - أيضًا - تعاني من مأزق تاريخي، فلم يكن بمقدورها، وهي تئن عقديًّا أن تفعل شيئًا، أن تعد الجماعات والشعوب بالخلاص، أو أن تهبهم الأمل. ولم يكن بمقدورها - بالتالي - أن تقف قبالة الإسلام، هذا القادم الجديد الذي جاء لكي يحرّر الإنسان مما فعلته به الأديان والطواغيت والأهواء.. لم يكن بمقدورها أن تمنع حشود الأتباع وهم ينفضون عن عقولهم وقلوبهم الخرافات والأضاليل والأوهام ويستجيبون للنداء الجديد.. بل إن هؤلاء الأتباع كانوا كأنهم، وهذا النداء، على ميعاد.. لقد

انتظروا طويلًا، وها هي لحظة التحرّر والانفلات قد آذنت بدخول طلائع الفاتحين تخوم العالم المرهق العتيق.

وإذا كان الإسلام قد حرّر الإنسان على المستوى الاجتماعي والبشري، فيما تم الوقوف عنده في الصفحات السابقة، فإنه ها هنا يحرره على المستوى العقلي والوجداني، وإذْ كانت الأديان المحرّفة تجرّه، في محاولة أخيرة يائسة، نحو المزيد من الحفر الضيقة، وتضيّق عليه الخناق بمزيد من الأغلال.. كان الإسراع بالانتماء للدين الجديد هو الحتمية التي تفرض عليه تلبية النداء.

لنقم - وحسب ما يسمح به المجال - بجولة سريعة في أرجاء العالم القديم يومها؛ لكي نضع أيدينا مع (توماس أرنولد) على مواطن العفن والفساد، ولكي نرى بوضوح هذا العامل الفعال الذي يفسر لنا، أسوة بالعوامل الأخرى، معجزة انتشار الإسلام.

إن كثيرًا من علماء اللاهوت المسيحيين يعتقدون - كما يرى أرنولد - أن « حالة الكنيسة الشرقية التي تدهورت في ذلك الوقت - من الناحيتين الخلقية والروحية - لا بدّ أن تكون قد دفعت كثيرين إلى أن يلتمسوا جوًّا روحيًّا أسلم وأصح في ذلك الدين الإسلامي، الذي جاءهم وهو في أشد ما تكون الحماسة الغضة قوةً وعنفًا. وعلى سبيل المثال، يتساءل ملمان، في كتابه عن تاريخ الكنيسة اللاتينية

(ص ٢١٦، ٢١٧): (ماذا كانت حال العالم المسيحي في الأقاليم التي تعرضت لأولى غزوات الإسلام؟ كانت الأحزاب الدينية يناوئ بعضها بعضًا، ورجال الكنيسة يتنازعون فيما بينهم على أشد مسائل الدين إبهامًا وأكثرها غموضًا، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة في العقيدة الدينية. والأرثوذكس والنساطرة واليعاقبة يضطهد بعضهم بعضًا، وقد استحكمت بينهم العداوة التي لا تفتر ولا تنقطع، ولا نكون مبالغين في الحكم على مساوئ الجدل الديني إذا افترضنا أن كثيرين ربما فرحوا بوقوع خصومهم في أسار الكفار؛ إذ كان هذا أفضل عندهم من أن يجمع بينهم هدف مشترك في سبيل الدفاع عن المسيحية التي تربط بينهم. فكم من أناس لا بد أن يكون هذا الجدل المستمر قد زعزع أسس عقيدتهم! وكم كان يكون غريبًا لو أن هؤلاء الآلاف من الناس لم يلتمسوا، وهم في ضجرهم وحيرتهم، ملجأً من هذه المجادلات التي لا تنتهي عند حد، ولا تعرف اللين والتسامح، في تلك الحقيقة البسيطة الواضحة، حقيقة الوحدانية، مهما طولبوا بالاعتراف ببعثة محمد [صلى اللّه عليه وسلم] ونبوّته).

وشبيه بهذا ما يراه المستشرق الإيطالي (كيتاني) في (حوليات الإسلام ص ١٠٤٥، ١٠٤٦) من أن انتشار الإسلام بين نصارى الكنائس الشرقية إنما كان نتيجة شعور

باستياء من السفسطة المذهبية التي جلبتها الروح الهلينية إلى اللاهوت المسيحي. أما الشرق الذي عُرف بحبه للأفكار الواضحة البسيطة، فقد كانت الثقافة الهلينية وبالًا عليه من الوجهة الدينية؛ لأنها أحالت تعاليم المسيح [عليه السلام] البسيطة السامية إلى عقيدة محفوفة بمذاهب عويصة، مليئة بالشكوك والشبهات، فأدّى ذلك إلى خلق شعور من اليأس، بل زعزع أصول العقيدة الدينية ذاتها.

فلما أطلّت آخر الأمر أنباء الوحي الجديد فجأة من الصحراء، لم تعد تلك المسيحية الشرقية التي اختلطت بالغش والزيف وتمزقت بفعل الانقسامات الداخلية، وتزعزعت قواعدها الأساسية، واستولى على رجالها اليأس والقنوط من مثل هذه الريب، لم تعد قادرةً على مقاومة إغراء هذا الدين الجديد الذي بدّد بضربة من ضرباته كل الشكوك التافهة، وقدم مزايا ماديةً جليلةً إلى جانب مبادئه الواضحة البسيطة التي لا تقبل الجدل. وحينذاك ترك الشرق (المسيحية) وارتمى في أحضان نبي بلاد العرب »[1].

ويرى (أرنولد) أن بعض الباحثين نظروا إلى الإسلام على أنه « ردّ فعل ضد النظام الكنسي البيزنطي الذي كان يمثل الإمبراطور ورجال بلاطه صورةً من الجلالة الإلهية

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٨٩، ٩٠).

في الأعالي، وينظر إلى الإمبراطور نفسه لا على أنه الحاكم الدنيوي الأعظم فحسب، بل على أنه الكاهن الأكبر كذلك. وفي عهد جستنيان نرى هذا النظام يزداد تعسّفًا حتى يستحيل استبدادًا يجثم بأثقاله الحديدية على رجال الكنيسة والعامة على السواء..، وقد اتخذ الهراطقة الذين اضطهدتهم الحكومة، وغيرهم من الساخطين على كنيسة الدولة البيزنطية، من الشرق ملجأً يلجأون إليه. وهنا لا بدّ أن تكون جيوش المسلمين قد لقيت ترحيبًا من أبناء هؤلاء الروحانيين الذين كانوا قد رغبوا قبل ذلك الحين بمائة سنة أن يستبدلوا بالدين المسيحي عقيدةً أخرى »[١].

- وفي مصر كان « الأساس اللاهوتي لبقاء اليعقوبيين طائفة منفصلة، والشعائر التي جاهدوا في سبيل الاحتفاظ بها وقتًا طويلًا، ودفعوا ثمنها غاليًا في هذه السبيل، قد اجتمعت في عقائد كانت صيغتها أشد ما تكون غموضًا وإبهامًا من الناحية الميتافيزيقية، ولا شك أن كثيرًا من هؤلاء قد تحوّلوا، وقد أخذت الحيرة منهم كل مأخذ، واستولى على نفوسهم الضجر والإعياء، من ذلك الجدل السقيم الذي احتدم حولهم، إلى عقيدة تتلخص في وحدانية اللّه البسيطة الواضحة، ورسالة نبيه محمد [صلى اللّه عليه وسلم].

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٩١، ٩٢).

بل إننا نجد في داخل الكنيسة القبطية نفسها في عصر متأخر شواهد تنبئ عن حركة، إن لم تكن إسلاميةً خالصةً، فقد كانت على الأقل وثيقة الصلة بها، وربما ساعد عدم وجود أي نظام كنسي مستقل، يجد طريقة لإيضاحه والتعبير عنه، على زيادة عدد الذين دخلوا في الإسلام »[١].

- **وإلى الجنوب، في النوبة** « كانت الحياة الروحية في كنيسة النوبيين قد انحدرت إلى أقصى دركات الانحطاط. ولما وجد المسيحيون أن لا أمل في قيام حركة للإصلاح في مجتمعهم، وأنهم قد فقدوا الاتصال بكنائسهم التي تقع فيما وراء حدودهم، لم يكن من الطبيعي أن لا ينشدوا ما يشفي غلّتهم ويسد رمقهم الروحي في الدين الإسلامي الذي حمل أتباعه بين هؤلاءِ الدليلَ على قوة حيويته وقتًا طويلًا، كانوا قد ظفروا بفريق من مواطنيهم الذين قبلوا الدخول في هذا الدين »[٢].

- **في أوربا الشرقية** تدهورت الكنيسة الإغريقية تدهورًا خطيرًا « ونشأ استبداد في الأمور الدينية جعل الحياة العقلية ترزح تحت عبء القرار الحاسم الذي حرّم كل مناقشة في شؤون الأخلاق والدين. والشيء الذي أقضَّ مضاجعهم

---

(١) الدعوة إلى الإسلام(ص ١٢٦). والتوجّه نفسه حدث في قبرص، ينظر: المرجع نفسه (ص ١٣٠)، الهامش رقم (١).
(٢) المرجع نفسه (ص ١٣٣).

هو المجادلات العنيفة التي قامت حربًا عوانًا على الكنيسة اللاتينية، مقرونةً بكل ما في المناقشات النظرية والكراهة العنصرية من شدة ومرارة، وتدهورت ديانة الشعب فأصبحت تراعي المظاهر الخارجية مراعاةً تقوم على الكثير من الوهم والريبة، ووجدت حماسة عبادتهم البالغة متنفسًا في عبادة العذراء والقدّيسين والصور والمخلفات الأثرية، وانصرف عدد كبير عن كنيسة انحطت حياتها الروحية إلى الحضيض. ولما ملّوا مناقشاتٍ لا نهاية لها حول مسائل مذهبية عويصة، كالانبثاق المزدوج لروح القدس، وأخرى تافهة كاستخدام الخبز الخمير أو الفطير في القربان المقدس، تقبلوا بصدر رحب تعاليم الإسلام الواضحة المفهومة، التي تقوم على الوحدانية. وقد انتهت إلينا أخبار عن طوائف كبيرة من الناس أسلموا، ولم يكونوا بسطاء عامتهم فحسب، بل كانوا من العلماء على اختلاف طبقاتهم ومناصبهم وحالاتهم »[1].

- **في بلاد الدولة الساسانية شرقًا** تراكمت - كما يقول أرنولد - المصائب والآلام المعنوية التي أثارها قيام الصراع العنيف بين العقائد المتنافرة، فمال الناس « إلى هذا النظام العجيب من التنسيق العقلي الذي ينمو فيه الدين الجديد في

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ١٨٥، ١٨٦)، وينظر: المرجع نفسه، الصفحات (١٨٧ - ١٩٣)، للاطلاع على المزيد من الشواهد والتفاصيل.

سهولة ويسر، ويكتسح أمامه أكثر الأديان الأخرى، ويحاول أن يقيم الحالة الدينية والاجتماعية على أساس جديد. وبعبارة أخرى كان أهالي فارس، والأجناس السامية بوجه خاص، قد بلغت عقليتهم درجةً ساعدتهم على التحول إلى ذلك الدين الجديد والترحيب باعتناقه بحماسة ملحوظة؛ لما يمتاز به من البساطة »[١].

- وفي الهند جذب « طابع تعاليم الإسلام الواقعية عقولًا لم تقنع بنظام الفكرة الحلولية التي تتميز بالغموض. ولما اصطدم الإسلام، مع ما عرف عنه من تمثيل قوي لحقيقة وجود اللَّه، وتلك الحقيقة التي انبعثت منها وهي طابع الحق الذي يتميز بالثبات المطلق.. اصطدم بعقيدة الحلول التي تقوم على الغموض.. وقد تبع ذلك بالضرورة أن الإسلام لم ينتصر في هذه المعركة فحسب، بل غدا البلسم الشافي الذي سرى في شريان الحياة والفكر في بلاد الهند العليا، وسرعان ما أحيا عقولًا كثيرةً وبث فيها حياةً أكثر قوةً ونشاطًا »[٢].

٦ - حرية الاختيار ورفض القسر:

إزاء هذا التحرير النفسي، والاجتماعي، والعقلي،

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٢٣٦، ٢٣٧).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٩٠).

والإنساني الذي مارسه الإسلام، والذي يمثل - بجوانبه المتعددة - واحدًا من العوامل الأساسية في نجاح حركة الفتح وانتشار الإسلام.. وكامتداد طبيعي لهذا التوجه التحريري الشامل، يؤشر أرنولد على حقيقة عقدية وتاريخية لا تقل خطورة: تلك هي أن الإسلام لم ينتشر بالقسر والإكراه، وأن حرية الاختيار التي منحها الفاتحون أبناء الأمم المغلوبة كانت الحَكَمَ الأول والأخير في الانتماء لهذا الدين، أو التشبث بالأديان والمذاهب الأخرى.

إن المسألة، كما يرى أرنولد، لا تحتاج إلى جدل أو لجاجة، فهي أوضح حتى من أن يشار إليها، لكنه - مدفوعًا بضرورات منهجية تقضي بتغطية كل الجوانب المتعلقة بانتشار الإسلام تاريخيًّا -، يخصص الصفحات الطوال، وعبر أماكن شتى من مؤلفه؛ لتوثيق هذه الحقيقة البيّنة وإغنائها بالشواهد والتفاصيل المتحققة في الزمن والمكان أي في التاريخ.

ومن خلال استقرائه للوقائع يستنتج أرنولد أن مبدأ حرية الاختيار وتجاوز القسر العقدي بصيغه كافة، كانا ولا ريب من بين العوامل الفعالة في انتشار الإسلام، وليس كما قد يبدو للسذّج من الناس، أو الخبثاء من الباحثين، من أن اتساع ظاهرة الانتشار وسرعتها المذهلة لا تكون إلا باعتماد القوة المنتصرة لإرغام المغلوبين على الانتماء، فإن هذا الاستنتاج

الهزيل، كما أنه مرفوض تاريخيًّا فإنه يسقط جدليًّا؛ لأن الذين ينتمون من غير ما اختيار منهم لا بد وأن يرتدوا عن الدين الذي أرغموا على قبوله في أقرب فرصة مواتية، أما وأنهم استمروا على إسلامهم وازدادوا بمرور الوقت إيمانًا وإحسانًا في إطار هذا الدين فإن الأمر يختلف تمامًا.

وكما هو معروف أيضًا فلشد ما تعثرت محاولات القسر العقدي وكانت - بالعكس تمامًا - عاملًا مضادًّا يقف بوجه سرعة الانتشار وعفويته، وتلك هي طبيعة الإنسان، إنها تتأبى على الإكراه، ولكنها تستجيب بسهولة ويسر للإقناع والبرهان والحجة الحسنة.

لا نريد أن نطيل في موضوع طالما قيل فيه الكثير، ولنؤشر - بدلًا من ذلك - على بعض معطيات أرنولد بهذا الصدد، وهي غنية مزدحمة؛ ولذا سنكتفي بشواهد محدودة منها فحسب، تغطي أماكن عديدة وفترات شتى:

« يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب، بأن القوة لم تكن عاملًا حاسمًا في تحويل الناس إلى الإسلام »[١].

« نستطيع أن نستخلص بحق أن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام (في غربي آسيا) إنما فعلت ذلك عن اختيار

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٦٥).

وإرادة حرة. وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعاتٍ مسلمةٍ لشاهد على هذا التسامح »[١].

« إذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي، ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدةٌ عن التصديق »[٢].

«.. لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي، ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى بها فرديناند وإيزابيلا دين الإسلام من أسبانيا، أو التي جعل بها لويس الرابع عشر المذهب البروتستانتي مذهبًا يعاقب عليه مبشره في فرنسا، أو بتلك السهولة التي ظل بها اليهود مبعدين عن إنكلترا مدة خمسين وثلاثمائة سنة. وكانت الكنائس الشرقية في آسيا قد انعزلت انعزالًا تامًّا عن سائر العالم المسيحي الذي لم يوجد في جميع أنحائه أحد يقف إلى جانبهم باعتبارهم طوائف خارجة عن الدين. ولهذا فإن مجرد بقاء هذه الكنائس حتى الآن، ليحمل في

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٧٠).

(٢) المرجع نفسه (ص ٨٨).

طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحوهم »[١].

« مما يدل على أن تحول المسيحيين إلى الإسلام لم يكن راجعًا إلى الاضطهاد، ما وقفنا عليه من الشواهد التاريخية الأصلية، وهو أنه في الوقت الذي شغر فيه كرسي البطرقية (بمصر) تمتع المسيحيون بالحرية التامة في إقامة شعائرهم، وسمح لهم بإعادة بناء كنائسهم، بل ببناء كنائس جديدة.. وحوكموا في محاكمهم الخاصة، على حين أُعفي الرهبان من دفع الجزية، ومُنحوا امتيازاتٍ معينةً »[٢].

« لم تكن القوة أو العنف السبب في اتساع نطاق تحويل الناس (في إيران) إلى الإسلام.. وإنه لمن المستحيل قطعًا أن نقول: إن اضمحلال ديانة زرادشت كان سببه أن الفاتحين المسلمين استعانوا بالقوة على حمل الناس على اعتناق الإسلام »[٣].

« إننا نجد من بين (الملايين) من مسلمي الهنود، عددًا هائلًا لم يكن للقوة والعنف نصيب في تحويلهم، أو في تحويل ذرّيتهم إلى الإسلام، بل كان للتعليم والإقناع

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٩٨، ٩٩).
(٢) المرجع نفسه (ص ١٣٠).
(٣) المرجع نفسه (ص ٢٣٨، ٢٣٩).

وحدهما اللذين لجأ إليهما الدعاة المسلمون، تأثيره الفعال في هذه السبيل »[١].

« من المهم أن نلاحظ أن الانتصارات الحربية وفتح البلاد لم تكن أهم ما ساعد على تقدم الإسلام (في إفريقيا).. والواقع أنه لو لم يتبع هذه الحروب نشاط متميز في نشر الدعوة، لدلّت على أنها لم تكن ذات أثرٍ فعالٍ في تكوين مجتمع إسلامي خالص »[٢].

« لدينا الدليل القاطع الذي شهد به الرحالون وغيرهم على نشر الدعوة بالطرق السلمية وقيام الداعي المسلم بأعمال تنطوي على الرفق والأناة، تلك الأعمال التي عملت في سبيل انتشار الإسلام في إفريقيا الحديثة أكثر مما عمل أي أسلوب آخر.. »[٣].

٧ - النجاح المذهل:

إن السرعة المذهلة في انتشار الإسلام، والنجاح الباهر لحركة الفتح الإسلامي، لهي ظاهرة تحمل بحدّ ذاتها مصداقية هذا الدين، وتؤكد وعده الإلهي بالانتصار. ولقد جاء هذا بمثابة « إعلام » مؤثر للجماعات والشعوب غير

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٢٨٥).

(٢) المرجع نفسه (ص ٣٦٩، ٣٧٠).

(٣) المرجع نفسه (ص ٣٩١).

المسلمة، في أن مقاومة هذا الدين عمل غير مجدٍ، بعد إذ زعزع ثقتها بعقائدها وقياداتها، كما أنه رفض غير منطقي ولا مبرّر لإرادة اللَّه ولطبائع الأشياء ومعطيات التاريخ.. ومن ثم كان الإقبال المتزايد على الانتماء لهذا الدين مدفوعًا، أحيانًا، بالانبهار والتسليم إزاء معجزة الانتشار السريع المدعم بالانتصارات المذهلة على كل الجبهات: « إن ما أحرزته سيوف المسلمين من نجاح واسع النطاق، منقطع النظير، قد زعزع عقيدة الشعوب المسيحية التي أصبحت تحت حكمهم، ورأت أن هذه الفتوح قد تمت بعون من اللَّه، وأن المسلمين قد جمعوا بين النعيم في الدنيا وبين التوفيق الإلهي، وأن اللَّه [سبحانه] لم يجعل النصر إلّا على أيدي عباده المختارين. وهكذا ظهر نجاح المسلمين دليلًا على صدق دينهم »[1].

ويشير أرنولد إلى أن أهم ما يجب أن نلاحظه في هذا المجال هو أن بعض الناس بدأ يسأل: « هل من الجائز أن يأذن اللَّه للمسلمين بأن يبلغوا ما بلغوه من هذا العدد الذي لا يدخل تحت حصر بدون سبب معقول؟ هل من المتصوّر أن مثل هذه الآلاف المؤلفة (من خصوم الإسلام) تتعرض للهلاك الأبدي، كما يتعرض الرجل الواحد؟ كيف يمكن أن

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٩٤).

يكون أمثال هذه الجماهير الزاخرة مناوئين للدين الحق؟ إنه إذا كان الحق أقوى من الباطل وكان الناس جميعًا يحبون الحق ويرغبون فيه أكثر مما يحبون الباطل، فليس من المحتمل أن تجمع أقوامٌ كثيرةٌ كهؤلاء على محاربته؟ كيف استطاعوا أن يقووا على الحق ما دام اللَّه يعين على الحق ويؤيده؟ كيف استطاع دينهم أن ينتشر بهذه الصورة العجيبة لو أنه قام على أساس فاسد من الباطل؟ إن أمثال هذه الأفكار كما تخبرنا الروايات، قد أغرت الشعوب المسيحية التي عاشت في ظل الحكم التركي إغراءً قويًا بالانتماء للإسلام »[١].

وماذا بعد؟ هل ثمة سبب آخر؟

نعم، وبكل تأكيد.. إنه السبب الموجود في كل الأسباب، المتزامن مع كل الدوافع، المركوز في كل اللحظات التي اختار فيها هذا الإنسان أو ذاك، هذه الجماعة أو تلك أن تنتمي لهذا الدين.

إنه الدين الإسلامي نفسه: قوة التعاليم، تماسكها، وضوحها، صدقها العجيب، استجابتها الواعدة لمطالب الإنسان والجماعات.

ذلك هو - إذن - سبب الأسباب..

ولقد كان من المفروض أن نبدأ به البحث عن دوافع

---

(١) المرجع نفسه (ص ١٩٩).

الانتشار، وسرّ النجاح الذي أذهل الباحثين.. إلّا أن مثلًا يقول: (شدة الظهور تؤدي إلى الخفاء)، قد يدفع المرء أحيانًا إلى البدء بما هو أكثر بُعدًا وخفاءً..

والحق أننا رأيناه ولمسناه متعاشقًا مع كل الأسباب التي حدثنا عنها (توماس أرنولد)..، وهو في منظور المسلم وقناعاته بداهة من البداهات التي لا تحتاج إلى جدل أو توثيق.. إن انتشار الإسلام يكمن في الإسلام نفسه.. ولكننا ما دمنا بصدد الحديث عن المنظور الغربي للظاهرة، من خلال باحث (كأرنولد) فإنه يتحتم علينا أن نعرف ما قاله في هذا المجال، وهو غني مزدحم، كما عوّدنا الرجل، بل هو منبثٌّ في ثنايا الكتاب كله.. وقد آن الأوان لكي نترك للقارئ أن يرجع إلى الكتاب!!.

* * *
* *
*

(٢)

العقيدة والشريعة والعبادة

١ - العقيدة:

يعرّف (توماس أرنولد)[١] العقيدة الإسلامية بأنها تقوم على شطرين، فأما شطرها الأول ومرتكزها الأساس فهو (**لا إله إلّا اللَّه محمد رسول اللَّه**): « الذي يعبر عن مبدأ يكاد يقبله جميع الناس على أنه فرض لا بد منه »، على حين يقوم الشطر الثاني منها « على فكرة علاقة الناس باللَّه، وهي مسألة تكاد تكون عامةً شاملةً كذلك، بمعنى أن اللَّه [تعالى] في فتراتٍ من تاريخ العالم، قد وهب بعض تجلّيه على الخلق على لسان أنبياء ملهمين »[٢]. وأرنولد - بذلك - يركز، وبكلمات قلائل، جوهر الدين الإسلامي، بل مطلق الدين الذي هو تأكيد لوجود اللَّه - سبحانه - ووحدانيتهِ المطلقة، وحضورٌ فاعل للعلاقة بينه وبين خلقه عن طريق وسيط النبوّة.

فإذا كانت الأديان السماوية التي سبقت الإسلام قد انحرفت عن مرتكزاتها الأساسية، فخرجت - بذلك -

---

(١) الدعوة إلى الإسلام، ترجمة وتعليق د. حسن إبراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (١٩٧١م).

(٢) المرجع السابق (ص ٤٥٤).

عن مسارها الأصيل، فإن الإسلام، بقدر ما هو تأكيد لهذا المسار، فقد كان يمتلك - ولا يزال - القدرة على الالتزام به والحفاظ على وضوحه واستمراريته. وإذا كان الدين من خلال التعريف الذي قدّمه أرنولد يمثل حالةً منطقيةً تمامًا، منسجمةً بالكلية مع معطيات العقل، فإن الإسلام - بالتالي - ومن خلال مواصفاته تلك، يحمل بالتأكيد طابعًا عقليًّا. وأرنولد يستعير عباراتٍ للبروفيسور مونتيه بهذا الصدد يجدها تعبر عن هذه الحقيقة وتوضحها: « بشكل يبعث على الإعجاب »، فهو يقول بأن: « الإسلام في جوهره دين عقلي بأوسع معاني هذه الكلمة من الوجهتين الاشتقاقية والتاريخية. فإن تعريف الأسلوب العقلي بأنه طريقة تقيم العقائد الدينية على أسس من المبادئ المستمدة من العقل والمنطق، ينطبق عليه تمام الانطباق.. إن للإسلام كل العلامات التي تدل على أنه مجموعة من العقائد التي قامت على أساس المنطق والعقل.

وتتلخص العقيدة الإسلامية من وجهة نظر المؤمنين في الاعتقاد بوحدانية اللّه ورسالة نبيه [صلى اللّه عليه وسلم]، أما من وجهة نظرنا نحن الذين نحلل عقائده تحليلًا لا روح فيه، فنعتقد في اللّه وفي الحياة الآخرة، وهذان المبدآن هما أقل ما ينبغي للاعتقاد الديني، وهما أمران يستقران في نفس الرجل المتدين على أساس ثابت من العقل والمنطق،

ويلخصان كل تعاليم العقيدة التي جاء بها القرآن، وأن بساطة هذه التعاليم ووضوحها، لهي على وجه التحقيق من أظهر القوى الفعالة في الدين وفي نشاط الدعوة إلى الإسلام.. وعلى الرغم من التطور الخصب - بكل ما في الكلمة من معنًى - لتعاليم النبي [صلى اللَّه عليه وسلم] حفظ القرآن منزلته من غير أن يطرأ عليه تغيير أو تبديل، باعتباره النقطة الأساسية التي بدأت منها تعاليم هذه العقيدة، وقد جهر القرآن دائمًا بمبدأ الوحدانية في عظمة وجلال وصفاء لا يعتريه التحوّل.

ومن العسير أن نجد في غير الإسلام ما يفوق تلك المزايا. وإن هذا الإخلاص لمبدأ الدين الأساسي، والبساطة الجوهرية في الصورة التي يصاغ فيها هذا الدين، والدليل الذي كسبه هذا الدين من اقتناع الدعاة الذين يقومون بنشره اقتناعًا يلتهب حماسةً وغيرةً، إن هذا كله يكون الأسباب الكثيرة التي تفسر لنا نجاح جهود دعاة المسلمين، وكان من المتوقع لعقيدة محددة كل التحديد، خالية كل الخلوّ من جميع التعقيدات الفلسفية، ثم هي تبعًا لذلك في متناول إدراك الشخص العادي، أن تمتلك، وإنها لتمتلك فعلًا، قوةً عجيبةً لاكتساب طريقها إلى ضمائر الناس »[١].

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٥٤ - ٤٥٦).

إن عبارات (مونتيه) التي يقتبسها (أرنولد) من كتاب له نُشر في باريس عام (١٨٩٠م) بعنوان:

La Propagande Chretienne et ses adversaries musulmans

تضع يدها بالإيجاز المطلوب على الخصائص الأساسية للعقيدة الإسلامية، تلك التي منحتها القدرة على الانتشار والنفاذ إلى ضمائر الناس وعقولهم. فهنالك - فضلًا عن التوافق مع المنطق والعقل - التوحيد المطلق، وحقيقة الآخرة، ووضوح التعاليم، والقدرة المدهشة على التطور والتكيّف والاستجابة للمتغيرات، جنبًا إلى جنب مع الحفاظ الصارم الذي لا يقبل تغييرًا ولا تبديلًا لمرتكز هذه العقيدة متمثلًا بكتاب اللَّه.

أما الأسقف (لفروي) الذي يقتبس منه (أرنولد) عباراتٍ أخرى في تقييم العقيدة الإسلامية مستمدةً من كتاب له بعنوان: Mankind and the church (منشور في لندن عام ١٩٠٧م)، فإنه يرى أن « سرّ القوة الخارقة للعادة التي أظهرها الإسلام في أزهر عصوره، في فتوحاته وتقدّمه كامن في إدراك هذا الدين وجود اللَّه، أكثر منه في وحدانيته ». فالوحدانية صفة من صفات الذات الإلهية وإن كانت هي الصفة الأكبر والأخطر، ولكن هناك قبلها وجود اللَّه - سبحانه -، وكنه هذا الوجود كما تصوّره وتوضحه العقيدة

الإسلامية، بمواجهة سيل من العقائد والمذاهب والفلسفات والتصوّرات، شط بها النوى، ومال بها الهوى، وطغت عليها الأوهام والأضاليل، فتحدثت عن وجود إلهي هو في أغلب الأحيان ليس الوجود الحقيقي الإيجابي الفعال، بل ربما على النقيض من ذلك. ومن ثم كان جُلّ ما انبثق عن هذه المعطيات الخاطئة المضللة عن وجود اللّه، في مفردات السلوك اليومي والممارسات الحياتية بشتى أبعادها، خاطئًا، سلبيًّا، ومضللًا..

عند هذا المرتكز في عقيدة الإسلام يقف (الأسقف لفروي) لكي يؤكد أن تصور الإسلام للوجود الإلهي، بتماسكه ووضوحه وجدّيته وإيجابيته، يسبق في أهميته ومردوداته على الحياة الإسلامية مبدأ الوحدانية، ولعله محقٌّ في هذا إذا عرفنا، مرةً أخرى، أن الوحدانية نفسها إنما هي امتداد لهذا التصوّر الإسلامي المتكامل عن وجود اللّه.. « فليس قولنا: إن اللّه واحد، بأعظم من قولنا: إنه موجود. بمعنى أن وجوده هو حقيقة الكون المطلقة، وأن إرادته هي العليا، وأن سيادته مطلقة، وأن قوته لا تحد.. » والنتيجة المحتومة هي « الإيمان بأن هنالك إرادة مطلقة عليا لا تقاوم كما أن معناه الإيمان بأن الرجل مسير طوع هذه الإرادة، يظهر ويلتزم الطاعة لها – وهذا هو الذي أمدّ جحافل المسلمين بوسائل الفتح التي لا تقهر، تلك التي بعثت فيهم روحًا من

الانقياد الحربي والنظام العسكري، كما بعثت فيهم ازدراء الموت، الأمر الذي ربما لم نعرفه قط في أي نظام سابق. وهذا هو الذي يعطينا في كلمة - حسبما نجده متمثلًا في أية روح صادقة فعالة بين المسلمين - ذلك العمود الفقري لأخلاقهم، أعني ذلك الثبات في العزيمة والقوة في الإرادة، وذلك الصبر الذي لا يعرف سبيلًا إلى الشكوى والاستسلام لأشد المصائب وأصعبها.. »[1].

وفي مقارنة فاحصة بين اللاهوت النصراني وعقيدة الإسلام يؤكد (أرنولد) الخصائص المتميزة لهذه العقيدة، كما أشار إليها (مونتيه) و (لفروي) وغيرهما، ويذكر بخصائص أخرى، وهي بمجموعها تتجاوز بعقيدة الإسلام كافة السلبيات التي عانى منها ولا يزال اللاهوت النصراني وغير النصراني، وتضع الإنسان المؤمن في دائرة المسؤولية، والإيجابية، والالتزام الأخلاقي، والفاعلية، والأخوة الإنسانية، والرجاء الكوني، وبانسجام وتوافق مدهشين مع الطبيعة البشرية: « كان أئمة اللاهوت في إفريقيا والشام قد استبدلوا - كما يقول أرنولد - بديانة المسيح [عليه السلام] عقائد ميتافيزيقية عويصةً. ذلك أنهم حاولوا أن يحاربوا ما ساد هذا العصر من فسادٍ بتوضيح فضل العزوبة

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٥٦)، عن كتاب:
Lefroy: Mainkind and the church, London-1907, P. 283-84.

في السماء، وسُمو البكورية إلى مرتبة الملائكة، فكان اعتزال العالم هو الطريق إلى القداسة، والقذارة صفة لطهارة الرهبنة، وكان الناس في الواقع مشركين يعبدون زمرة من الشهداء والقديسين والملائكة، كما كانت الطبقات العليا مخنثةً يشيع فيها الفساد، والطبقات الوسطى مرهقةً بالضرائب، ولم يكن للعبيد أمل في حاضرهم ولا مستقبلهم، فأزال الإسلام، بعون من اللَّه هذه المجموعة من الفساد والخرافات؛ لقد كان ثورةً على المجادلة الجوفاء في العقيدة وحجةً قويةً ضد تمجيد الرهبانية باعتبارها رأس التقوى.

ولقد بيّن أصولَ الدين التي تقول بوحدانية اللَّه وعظمته، كما بيّن أن اللَّه رحيم عادل يدعو الناس إلى الامتثال لأمره والإيمان به وتفويض الأمر إليه. وأعلن أن المرء مسؤول، وأن هناك حياةً آخرةً ويومًا للحساب، وأعد للأشرار عقابًا أليمًا، وفرض الصلاة والزكاة والصوم وفعل الخير، ونبذ الفضائل الكاذبة والدجل الديني والترّهات والنزعات الأخلاقية الضالة، وسفسطة المتنازعين في الدين، وأحل الشجاعة محل الرهبنة، ومنح العبد رجاءً، والإنسانية رخاءً، ووهب الناس إدراكًا للحقائق الأساسية التي تقوم عليها الطبيعة البشرية »[1].

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٩٠).

٢ ـ الشريعة:

هذه بعض التأشيرات على عقيدة الإسلام، فماذا عن شريعته؟

يؤكد (توماس أرنولد) أكثر ما يؤكد قدرة الإسلام على تنظيم الحياة، على مجابهة الفوضى والهوى والفساد، والتفكك والتشرذم والتقاتل، والتفتت والاصطراع والضرب على غير هُدًى، وتقديم البديل إزاء هذا كله: الوحدة، والانسجام، والتوافق، ولمّ الطاقات، والنظافة، والحركة في ضوء معالم واضحة ثابتة، وبرنامج عمل محدّد مرسوم.

ومنذ اللحظات الأولى للتشكل التشريعي للإسلام يلحظ (أرنولد)، مستمدًّا ملاحظته من (حوليات) المستشرق الإيطالي (كيتاني) المعروفة، والمنشورة في إيطاليا عام (١٩٠٥م)، كيف « أن من أسباب الترحيب الحار الذي لقيه محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] في المدينة، أن الدخول في الإسلام، قد بدا للطبقة المستنيرة من أهالي المدينة علاجًا لهذه الفوضى التي كان المجتمع يقاسيها؛ وذلك لما وجدوه في الإسلام من تنظيم محكم للحياة، وإخضاع أهواء الناس الجامحة لقوانين منظمة قد شرعتها سلطة تسمو على الأهواء الفردية »[١].

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٣).

لقد قدر الإسلام على تدمير البنى القبلية المتقوقعة للحياة العربية، وأحلّ بدلًا منها وحدةً اجتماعيةً اندمجت في إطارها كافة التشرذمات القبلية والعشائرية، بغض النظر عن مكانتها في السلّم الاجتماعي صعودًا أو هبوطًا: « كان دخول مبدأ جديد من الوحدة الاجتماعية في ظل الأخوة الإسلامية في المجتمع العربي قد بدأ منذ حين في إضعاف القوة الرابطة للفكرة القبلية القديمة، تلك الفكرة التي أقامت بناء المجتمع العربي على أساس قرابة الدم.

وكان إسلام الفرد ودخوله في المجتمع الجديد هدمًا لأهم قوانين الحياة العربية الأساسية، كما كانت كثرة دخول العرب في الإسلام من العوامل القوية التي أدت إلى تفكيك النظام القبلي وتركه ضعيفًا أمام الحياة التي صار إليها المسلمون..، وبهذه الطريقة كان الإسلام يوحد بين عشائر كانت حتى ذلك الحين في نزاع مستمر بعضها مع بعض. وبينما كان هذا الاتحاد العظيم ينمو ويطرد، نراه في الوقت نفسه يجتذب المستضعفين من قبائل العرب شيئًا فشيئًا »[١].

حتى إذا بلغنا الفترة التي سبقت وفاة الرسول - صلى اللَّه عليه وسلم - صرنا نجد « جميع أنحاء الجزيرة العربية تقريبًا تدين له بالطاعة.. ومن تلك القبائل المتنوعة، صغيرها

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٥٩، ٦٠).

وكبيرها، ذات العناصر المختلفة التي قد تبلغ المائة، والتي لم تنقطع عن التنازع والتناحر، أنشأت رسالة محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] أمةً واحدةً، وجمعت فكرة الدين المشترك تحت زعامة واحدة شتى القبائل في نظام سياسي واحد، ذلك النظام الذي سرت مزاياه في سرعة تبعث على الدهشة والإعجاب.. وهكذا كان النظام القبلي لأول مرة - وإن لم يُقْضَ عليه نهائيًا (إذ كان ذلك مستحيلًا) - شيئًا ثانويًا بالنسبة للشعور بالوحدة الدينية. وتكللت المهمة الضخمة بالنجاح، فعندما انتقل محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] إلى جوار ربه كانت السكينة ترفرف على أكبر مساحة من شبه الجزيرة بصورة لم تكن القبائل العربية تعرفها من قبل، مع شدة تعلقها بالتدمير وأخذ الثأر. وكان الدين الإسلامي هو الذي مهد السبيل لهذا الائتلاف »[1].

إن هذه القدرة المدهشة على تنظيم الحياة، ومجابهة عوامل التفكك والفوضى، لم تقف عند حدود (الحياة العربية)، ولم تتأقلم في إطار جغرافي، وإنما مضت، وعلى هدى برنامج عمل مرسوم منذ اللحظة الأولى، تتدرج فيه الأولويات التي تتعامل بواقعية مع معطيات الزمن والمكان،

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٥٢، ٥٣)، عن:
V. Kremer: Geschichte der herrschenden ideen des islam, Leipzig, 1869, P. 309-310.

أي مع التاريخ، مضت لكي تعيد تنظيم العالم كله، الحياة البشرية على امتدادها في الزمن والمكان، فتوحد كافة الجماعات والشعوب والأمم وتصنع منها أمةً واحدةً، يملك أفرادها الحرية التامة في اختيار العقيدة التي يشاءون، ولكنهم لا يملكون بحالٍ الوقوف بمواجهة إرادة التنظيم التي جاء بها هذا الدين؛ من أجل جعل الحياة والإنسان أكثر قدرةً على فهم هذه العقيدة، وأكثر تحررًا من العوائق والضغوط في الانضواء تحت لوائها.

إن توحيد قبائل العرب المصطرعة، وتنظيم حياتهم الفوضوية لم تكن سوى خطوة على الطريق، بينما كان الهدف منذ اللحظات الأولى هو العالم! وهكذا يقرر (أرنولد) بوضوح وحسم يكنس أمامه سائر الأوهام والأضاليل التي حاولت أن تصور الإسلام كما لو كان محاولةً محدودةً في دائرة الحياة العربية « فلم تكن رسالة الإسلام مقصورةً على بلاد العرب، بل إن للعالم أجمع نصيبًا فيها. ولما لم يكن هناك غير إله واحد، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة. ولكي تكون هذه الدعوة عامةً، وتحدث أثرها المنشود في جميع الناس وفي جميع الشعوب، نراها تتخذ صورةً عمليةً في الكتب التي بعث بها محمد [صلى اللّه عليه وسلم] في السنة السادسة من الهجرة (٦٨٨م) إلى عظماء ملوك ذلك العصر.. على أنه إن كانت هذه الكتب قد

بدت في نظر من أُرسلت إليهم ضربًا من الخرق، فقد برهنت الأيام على أنها لم تكن صادرةً عن حماسة جوفاء. وتدل هذه الكتب دلالةً أكثر وضوحًا وأشد صراحةً على ما تردّد ذكره في القرآن من مطالبة الناس جميعًا بقبول الإسلام..، ولقد صرح الرسول [صلى اللَّه عليه وسلم] بكل وضوح وجلاء أن الإسلام ليس مقصورًا على الجنس العربي قبل أن يدور بخَلَدِ العرب أيُّ شيء يتعلق بحياة الفتح بزمن طويل.. ويؤيد دعوى عموم الرسالة والحق في المطالبة بأن يستجيب لها جميع الناس، إن الإسلام كان الدين السماوي الذي اختاره اللَّه للجنس البشري كافة ثم أوحى به إليهم من جديد على لسان محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] خاتم النبيين، كما أوحى به من قبل على لسان غيره من الرسل »[١].

وهكذا « حمل الإسلام منذ البداية طابع الدين الذي يقوم على الدعوة ويسعى لجذب قلوب الناس لتحويلهم إليه، وحثهم على الدخول في زمرة المؤمنين، وكما كانت الحال في مبدأ الأمر كذلك ظلت على هذا النحو إلى اليوم.. »[٢].

وكان هذا التنظيم أو التوحيد الذي يستهدف الناس

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٨ - ٥٠).

(٢) المرجع نفسه (ص ٦٢).

جميعًا، يتضمن - بالضرورة - مبدأ « المساواة بين المؤمنين كافة » والإعلان عن « الأخوة المشتركة التي لا تسمح بوجود فوارق بين عربي وعجمي، أو بين حرّ وعبد لمن اعتنقوا الإسلام ».. وهو موقف يرتطم بالتأكيد مع قناعات وأفكار الجاهليين عربًا وغير عرب؛ ذلك أن فكرة المساواة هذه « عارضت في الصميم نعرة الشعور القبلي عند العربي الذي بنى احترامه الشخصي على شهرة أجداده، وأخذ يقتدي بهم في إثارة النزاع الدموي الدائم الذي كان يلتمس فيه اللذة والسرور. والواقع أن المبادئ الأساسية في دعوة محمد [صلى اللّه عليه وسلم] كانت تعارض كثيرًا مما كان ينظر إليه العرب نظرةً ملؤها التقدير والإجلال حتى ذلك الحين، كما أنها كانت تعلّم حديثي العهد بالإسلام أن يعدّوا من الفضائل صفاتٍ كانوا قبل إسلامهم ينظرون إليها نظرة الاحتقار »[١].

ومعنى هذا أن النظام الذي جاء به الإسلام كان نظامًا انقلابيًّا على كل المستويات.. تغييرًا شاملًا للعادات والتقاليد والممارسات والقيم والمثل والبنى الاجتماعية، وصياغة عالم جديد بالكلية. وها هنا أيضًا نلمح (أرنولد) وهو يردّ بالدليل المقنع ما أثاره ويثيره بعض الباحثين، لهذا

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٦١، ٦٢).

الغرض أو ذاك، من أن الإسلام يمثل بشكل من الأشكال، امتدادًا للحياة العربية مع لمسات من التبديل والتغيير هنا أو هناك..

والحال على خلاف هذا الاستنتاج الخاطئ تمامًا، و (أرنولد) يشير بوضوح إلى أنه لا يمكن أن يغيب عن البال « كيف ظهر جليًّا أن الإسلام حركة حديثة العهد في بلاد العرب الوثنية، وكيف كانت تتعارض المثل العليا في هذين المجتمعين تعارضًا تامًّا؛ ذلك أن دخول الإسلام في المجتمع العربي لم يدل على مجرد القضاء على قليلٍ من عاداتٍ بربريةٍ وحشيةٍ فحسب، وإنما كان انقلابًا كاملًا لمُثل الحياة التي كانت من قبل.. وأصبح النبي [صلى اللّه عليه وسلم] بذلك رمزًا لأسلوب جديد »[1].

٣ - العبادة:

وعن العبادات الإسلامية يتحدث (توماس أرنولد) كذلك فيؤشر على بعض ملامحها الأساسية التي تجذب نظره كباحث خارج دائرة الإسلام.. وإذا كان كثير من المسلمين أنفسهم - ربما بسبب الاعتياد والتكرار والقرب - قد فقدوا القدرة على الاكتشاف والانبهار عبر مساحاتٍ واسعةٍ من ممارساتهم الشعائرية، التي أريد لها أن تقدح في وجدانهم

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٦١).

وعقولهم، باستمرار الدهشة والتأثر والانفعال؛ من أجل أن يكون تواصلهم مع اللَّه سبحانه أشد فاعليةً وتألقًا.. فإن غير المسلمين ممن يملكون رؤيةً نافذةً، قد يقومون بالتذكير بنقاط الجذب والإثارة في هذه الشعيرة أو تلك من شعائر الإسلام. ومن ثم نجد كيف أنهم يركزون على أثر العبادة على « المشاهد » فضلًا عن المتعبّد نفسه.

عن الصلاة - مثلًا - يلحظ (أرنولد) كيف أن أداء الصلوات الخمس كل يوم يملك جانبًا عظيمًا من التأثير، سواء في جذب الناس، أو الاحتفاظ بالمسلمين منهم، وهو يتذكر عبارة (لمونتسكيو) في كتابه المعروف (روح القوانين) يقول فيها: « إن المرء لأشد ارتباطًا بالدين الحافل بكثير من الشعائر منه بأي دين آخر أقل منه احتفالًا بالشعائر؛ وذلك لأن المرء شديد التعلق بالأمور التي تسيطر دائمًا على تفكيره ». هذه المقولة تنطبق أكثر ما تنطبق على الدين الإسلامي « الذي يتمثل دائمًا في مخيّلة المسلم » من خلال الشعائر المتصلة التي تكاد تغطي مساحاتٍ واسعةً من وقته: « وفي الصلوات اليومية يتجلى هذا الدين في طريقة نسكية خاشعة مؤثرة لا تستطيع أن تترك العابد والمشاهد كليهما غير متأثرين. فإذا استطاع (رينان) أن يقول في كتابه (الإسلام والعلم) المنشور في باريس عام (١٨٨٣م): « ما دخلت مسجدًا قط دون أن تهزني عاطفة حادة، أو بعبارة أخرى،

دون أن يصيبني أسف محقق على أنني لم أكن مسلمًا ». كان من اليسير أن ندرك كيف أن منظر التاجر المسلم في صلاته، وسجداته الكثيرة، وعبادته للإله الذي لا يراه، في سكينة واستغراق، قد يؤثر في الإفريقي الوثني.. وقد يحفز حب الاستطلاع على البحث بطبيعة الحال »[١].

إن الصلاة تغدو، في تحليل (أرنولد) وهو يخصص كتابه للدعوة إلى الإسلام، وسيلةً مؤثرةً في هذا السبيل، فضلًا عن وظائفها الغنية الأخرى. ونحن نتذكر في هذا السياق كيف أن العديد ممن انتموا لهذا الدين من بيئات حضارية متقدمة، انتموا إليه متأثرين بنظمه التعبدية، وبالتأثيرات الباهرة التي تكهرب بها شعائره وجدان المتعبدين والمشاهدين على السواء.. فليس الأمر – إذن – بمقتصر على وثني أو إفريقي، ولكنه يمتد لكي ينقل شحناته إلى أناسٍ من بيئات شتى.

و (أرنولد) يشير إلى أن كثيرًا من الملاحظين أكدوا قوة تأثير الصلاة، لكنه يكتفي بأن ينقل كلمات أسقف مسيحي مشهور هو (الدكتور ليفروي) في كتابه (Mankind and the Church)، المنشور في لندن عام (١٩٠٧م)، وهي كلمات تحمل قيمتها بصدورها عن رجل دين نصراني، كما تحمل دلالتها الأكيدة فيما نحن بصدده: « فما من فرد يتصل

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٥٨ – ٤٦٠).

بالمسلمين لأوّل مرة، إلّا أخذ بمظهر دينهم هذا.. وحيثما يمكن أن توجد، في الطرق العامة، أو في محطة السكة الحديدية، أو في الحقل، فإن من أكثر الأشياء شيوعًا أن ترى الرجل منهم، يترك في اللحظة التي يقوم فيها بأداء أعماله أيًّا كانت، بدون أدنى تأثر بالرياء أو الظهور، وفي سكينة وتواضع؛ لكي يؤدي صلواته في أوقاتها المحددة. وأكثر من ذلك، أنه ما من فرد رأى يومًا ساحة الجامع الكبير يوم الجمعة الأخيرة من شهر رمضان وهي غاصةٌ بما يربو على (١٥٠٠٠) مصلٍّ، وكلهم جميعًا منهمكون في صلاتهم، مظهرون أعمق آيات الإجلال والخشوع في كل إشارة يبدونها، إلّا تأثر تأثرًا عميقًا بهذا المشهد، أو أخذ فكرةً عابرةً عن تلك القوة التي ينضوي مثل هذا النظام تحت لوائها. على حين نجد النظام الدقيق الذي يتجلى في دعوة الناس اليومية إلى الصلاة، عندما يؤذن الداعي في وقت السحر، قبل أن يتنفس الصبح، أو بين ضوضاء ساعات العمل وضجيجها، أو عندما يرخي الليل سدوله كذلك، مفعمًا بتلك الرسالة ذاتها »[١].

أما الصيام فإن (أرنولد) يجد فيه تأكيدًا لمبدأ الإسلام في التوازن بين الروح والجسد، واحتوائه هذه الثنائية التي

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٥٩)، الهامش رقم (٢)، عن:
G. A. Lefroy: OP. Cit., P. 287-288.

مزقت الإنسان في الأديان والمذاهب الأخرى، كما يجد فيه دحضًا عمليًّا للقائلين بأن الإسلام قد جنح باتجاه الحس، مدفوعين بطبيعة الحال، برؤية النصرانية الجانحة في أساسها « فلا حاجة إلى القول بأن صيام شهر رمضان جزء من دليل ثابت يدحض النظرية القائلة بأن: الإسلام نظام ديني يجذب الناس عن طريق مراودتهم في ملذّاتهم الشخصية. وكما قال (كارليل): (إن دينه ليس بالدين السهل، فإنه بما فيه من صومٍ قاسٍ، وطهارةٍ، وصيغٍ صارمةٍ، وصلواتٍ خمسٍ كل يوم، وإمساكٍ عن شرب الخمر، ليس دينًا سهلًا).. »[١].

كما أن (أرنولد) يجد في الزكاة دلالةً وتأكيدًا لمبدأ الإسلام في العدل الاجتماعي والمساواة، ففي إيتاء الزكاة « نجد فرضًا آخر يذكر المسلم دائمًا بقوله [تعالى]: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: ١٠]. وهي نظرية دينية تتحقق على صورة رائعة تبعث على الدهشة في المجتمع الإسلامي.. ومهما يكن جنس المسلم الجديد ولونه وأسلافه، فإنه يقبل في زمرة المؤمنين، ويتبوّأ مكانه على قدم المساواة مع أقرانه المسلمين »[٢].

---

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٦٠).

(٢) المرجع نفسه (ص ٤٥٧).

ويجيء **الحج** لكي يؤكد مبدأ المساواة هذه.. ووحدة المسلمين وحياتهم المشتركة، ويمنحها فرصةً دوريةً للتحقق والتأثير، بعيدًا عن حواجز الجغرافيا، وعوائق الجنس واللغة واللون.. إنه « ينبغي ألّا يغرب عن الأذهان أن الحج قد اقترن بإبراهيم [عليه السلام]، ولكن فوق ذلك كله – وهنا تكون أهميته العليا في تاريخ نشر الدعوة في الإسلام – ينظم الحج اجتماع المؤمنين في كل سنة، على اختلاف شعوبهم ولغاتهم، من كافة أنحاء العالم، للصلاة في ذلك المكان المقدس الذي يولون وجوههم شطره في كل ساعة من ساعات عبادتهم الخاصة في أوطانهم النائية. ولم تستطع أية محاولة يقوم بها عباقرة أي دين أن تتصور وسيلةً أحسن من هذه الوسيلة تطبع في عقول المخلصين معنى حياتهم المشتركة وأخوّتهم التي ارتبطت بروابط الدين.

وفي ذلك المكان، حيث نجد عملًا ساميًا من أعمال العبادة المشتركة، ترى زنجي ساحل إفريقية الغربي يلتقي بالصيني من أقصى الشرق، ويتعرف التركي الرقيق المهذب على أخيه المسلم من أهل الجزائر الذين يسكنون أبعد أطراف بحر الملايو. وفي هذا الوقت نفسه تتطلع قلوب المؤمنين في كافة أنحاء العالم الإسلامي – في عطف وحنين – إلى إخوانهم الأسعد حظًّا منهم، الذين تجمعوا في المدينة المقدسة، فيحتفلون في أوطانهم بعيد الأضحى.

وأن زيارتهم المدينة المقدسة قد أصبحت في نظر كثير من المسلمين التجربة التي حثتهم على الجهاد في سبيل اللَّه.. »[١].

ثم يحاول (أرنولد) في نهاية الأمر، أن يستخلص المؤشرات الأساسية العامة للشعائر الإسلامية كافة، صلاةً كانت أو صيامًا، وحجًّا أو زكاةً، فإذا به يجدها يسيرةً سهلةً، لا توقر كاهل المسلمين بما لا يطيقون، ولا تسعى إلى إبعادهم عن مجرى الحياة اليومي، رغم أنها - من جهة أخرى، وعلى خلاف سائر الديانات - تتوغل في صميم هذه الحياة اليومية، تتشابك مع دقائقها وساعاتها ومفرداتها، وتمارس حضورًا متواصلًا يجعل المسلم في حالة تذكر دائم للَّه، وللعقيدة التي ينتمي إليها، وما يتمخض عن هذا وذاك من مطالب والتزامات.. هذا إلى ما تتميز به هذه الشعائر من دقة وواقعية وتساوق مع مطالب العقل ومعطيات المنطق الموزون.

فلنستمع إلى ما يقوله (أرنولد) عن العبادة الإسلامية في ختام رحلتنا هذه معه: « إن هؤلاء المسلمين يُعْنَوْنَ بتلك الفرائض وغيرها من الشعائر الدينية، ولكن من غير أن يثقلوا بها كواهلهم، أو تجعلهم مغمورين في الحياة، نجد أركان العقيدة الإسلامية تلقى دون انقطاع تعبيرًا ظاهرًا في حياة المؤمن،

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٥٧).

ومن ثم نجدها، بعد أن أصبحت متشابكةً مع نظام حياته اليومية تشابكًا لا سبيل إلى الفكاك منه، تجعل المسلم الفرد إمامًا ومعلّمًا لعقيدته، أكثر إلى حدٍّ بعيدٍ مما هي عليه الحال مع أنصار معظم الديانات الأخرى.. إن تحدّد هذه الطقوس وواقعيتها ودقتها ليدع المؤمن لا يتخالج في نفسه الشك فيما هو مكلف بأدائه، فإذا أدى هذه الواجبات اطمأن وجدانه إلى أنه قد أنجز كل أوامر الشرع، وقد نجد إلى حدٍّ بعيدٍ، في هذه الوحدة التي تربط بين النظامين العقلي والطقسي في هذا الدين، سرَّ السيطرة التي أحدثها الإسلام على عقول الناس. فإذا أردت أن تجذب إليك جماهير كبيرةً من الناس، لقنهم الحقيقة في صورة حاسمة دقيقة واضحة، وفي أسلوب مرئي محسّ... »[1].

* * *
* *
*

(١) الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٦٠)، والعبارة الأخيرة ينقلها عن:
B. Keunen: National Religions and Universal Religions, London, 1882, P. 25.
وينظر: الدعوة إلى الإسلام (ص ٤٥٤)، الهامش رقم (٣).

رجل القانون الدولي الفرنسي مارسيل بوازار

في

(إنسانية الإسلام)

(١)
مُقَدِّمَة

مفكر ورجل قانون فرنسي معاصر، أولى اهتمامًا كبيرًا لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وكتب عددًا من الأبحاث للمؤتمرات والدوريات المعنية بهاتين المسألتين. ويعتبر كتابه (إنسانية الإسلام)[١]، الذي ينبثق عن الاهتمام نفسه - علامةً مضيئةً في مجال الدراسات الغربية للإسلام، بما يتميز به من موضوعية، وعمق، وحرص على اعتماد المراجع التي لا يأسرها التحيّز والهوى، فضلًا عن عدم انغلاقه إزاء الكتابات الإسلامية نفسها.

وهو يشير إلى هذا بقوله: « قد يبدو غريبًا أن يتصدى غَرَبي غير مسلم لدراسة الإسلام من خلال هذا المنظور؛ فلذلك ترانا اقتصرنا على وصف عام للمبادئ التي سوف نستند إليها في بسط آرائنا، ولن نقدم أية حجة لا تكون سائغةً في مجموعة المصادر. كما أننا لم نطرح مزاعمنا إلّا في الحدود التي نتوافق فيها مع الإطار المنطقي للنهج الإسلامي. وقد تجنبنا أخيرًا ما أمكن اللجوء إلى حدس يطمع في أن يكون عقلانيًّا، ويظل إجراءً خطرًا لمعرفة الظاهرة الاجتماعية والثقافية

(١) ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت (١٩٨٠م).

الإسلامية التي تختلف أسسها عن الأسس المألوفة في الغرب، وكان من الممكن أن يبدو لنا عملنا ضربًا من الادّعاء والغرور لولا منطق العقيدة الإسلامية وبساطتها.. »[١].

وامتدادًا لهذا المنهج الموضوعي العادل، وتأكيدًا لضرورته يقول (بوازار): « إن من حق المؤرخ أن يعرف أسس ثقافة دينية المرتكز وسَمَتْ تطور الإنسانية بميسمها، ولم تزل حتى اليوم مرجعًا خلقيًّا وسياسيًّا لملايين البشر. ومن الأهمية بمكان تحليل أفكارها الأساسية وتطور هذه الأفكار المحتمل، والكشف عن الطريقة التي حددّ بها ذلك الدين العالمي الطموح مكانة الفرد في المجتمع، وتصوّر تنظيم العلاقات بين الشعوب.. إن تقديم الإسلام على أنه مجرد خصم متصارع مع النظريات، والبنى التشريعية المعاصرة أمرٌ غير معقول »[٢].

ولقد كان الرجل أمينًا بحق لهذا المنهج، ولتلك الضرورة، فقدم عرضًا للإسلام وتحليلًا لجوانبه كافةً، لم يقدمه أحد من الغربيين قبله بمثل هذا العمق والشمول.. كما أنه تميز بقدر كبير من الحساسية والذكاء إزاء الملامح الأساسية التي تمثل جملة الإسلام العصبية، ومراكز ثقله وفاعليته.

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٨، ٢٩).

(٢) المرجع نفسه (ص ١٤، ١٥).

والمادة التي يقدّمها (بوازار) غزيرة بشكل يلفت الأنظار، موزعة على صفحات الكتاب وفصوله كلّها، الأمر الذي يقتضي جهدًا كبيرًا في محاولة السيطرة عليها ومتابعة مجرياتها الأساسية؛ ومن أجل هذا الهدف، وانسجامًا مع المنهج الذي اعتمدناه في هذا البحث، فإننا سنسعى لأن نضع أيدينا على الموضوعات الأساسية الكبيرة التي يعالجها الرجل، ثم متابعة كافة النصوص والشهادات التي تغذي كل واحدة من هذه الموضوعات الكبيرة؛ من أجل استخلاص المغزى الذي يريد المؤلف أن يقوله عن هذا الموضوع.

قد يطول بنا السرى، ويمتد الطريق، ولكن لا بأس ما دام أن جُلَّ ما قاله الرجل - إن لم يكن كله - يستحق أن نقف عنده وأن نستشهد به باعتباره محاولة اقتراب من خارج دائرة الإسلام، ما مارسها العقل الغربي بهذا القدر من الفهم والموضوعية والإيغال في عصب الإسلام ونسيجه.

العقيدة والشريعة والعبادة والأخلاق، ومبدأ العدل والمساواة الإسلامي، وقضية انتشار الإسلام والتعامل مع الآخر، هي المسارات الأساسية للكتاب، والتي يمكن أن تندرج فيها، وتغذّيها كافة النصوص التي تتجمع حينًا في صفحات متقاربة من كتاب (بوازار)، وتنتشر وتتفرق أحيانًا أخرى.

ويجب أن نلاحظ ابتداءً - وهذه مسألة معروفة - كيف أن المسارات المذكورة لا تنفصل عن بعضها في الواقع، بل إنها تتداخل وتتشابك وتأخذ وتعطي وتتبادل التأثير..، وليس هذا التقسيم أو الفصل النمطي سوى لأغراض التوضيح والسيطرة فحسب..

❊ ❊ ❊
❊ ❊
❊

(٢)

العقيدة

لِنبدأْ بالمسألة الأولى التي هي بمثابة القاعدة والمنطلق.. تلك هي (العقيدة).. ما الذي يريد (بوازار) أن يقوله عنها؟

« الإسلام اتصال بين اللَّه إلهًا والإنسان كإنسان، وانخراط من النسبي في المطلق.. والاسم الذي يحمله هذا الدين يعبر عن جوهره: تسليم مطمئن وفاعل وطوعي لمشيئة اللَّه.. ويعبر القبول الورع، فرديًّا كان أو جماعيًّا، باحترام الشريعة المنزلة، عن محاولة دائمة دائبة من الفرد للدخول في حالة من التوازن الوادع مع عالم فريد ومتماسك، محكوم بقرار إلهي. وإذ كان هذا القبول مؤسسًا على معتقد راسخ تمامًا بوحدانية اللَّه، فقد نمّى فكرة عالم متناغم تهيمن عليه شريعة واحدة كونية ثابتة لا تتحول. ولما كان يجمع بإحكام بين المجالين الروحي والزمني، ويطالب فوق هذا بتنظيم (ملك اللَّه على الأرض) فقد أنجب تاريخيًّا (أمةً) وأنجب معها طريقة عيش وعمل وتفكير، وبكلمة واحدة أنجب حضارةً.. »[1].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٣٣، ٣٤).

بهذه الشهادة يلخص (بوازار) الملامح الأساسية لعقيدة الإسلام: العلاقة بين اللّه والإنسان، مغزى التسمية، التلقي عن اللّه وحده والالتزام بشرعه، التناغم مع عالم محكوم بقرار إلهي؛ حيث تلتقي وتتساوق سنن العمل ونواميس العالم من خلال شريعة كونية واحدة.. التوحيد المطلق للّه، الوفاق بين الروحي والمادي، وبالتالي توحّد كافة الثنائيات في سياقٍ واحد، ضرورة إعادة تنظيم العالم وفق شريعة اللّه.. التحقق التاريخي للمحاولة العقدية بظهور واستمرار أمةٍ تملك طريقها في الحياة، وأسلوبها في العمل والتفكير، وهذا يعني بالضرورة قيام حضارة جديدة.

إن العقيدة الإسلامية تقود الأفراد إلى الاندماج « في جماعة المؤمنين التي تؤلف أخويةً، مقياس الانخراط الوحيد فيها هو الدين. ويرسي اليقين والاعتزاز بامتلاك الحقيقة أسس التضامن الإسلامي، أكثر مما يرسيها القانون أو البنى الاجتماعية؛ ولهذا فإنه إن لم يكن العالم الإسلامي قادرًا على الاحتفاظ بوحدته السياسية، فإن الإسلام قد تمكن على العكس من إبداء مقدرة مدهشة على صون تماسكه الديني الذي بقي سليمًا تقريبًا، على الرغم من وجود عدة فرق. وقد كان الدين حافزًا فعالًا على تأليف كيان متميز لم تصدعه صروف الدهر، ولا الاحتكاك بمختلف الحضارات على

مرّ العصور، وقد ولّد هذا الشعور الحاد بالانتماء إلى كيانٍ، والوعي المنشط بامتلاك الحقيقة، حضارةً مميزةً فرضت تعريفًا خاصًا عن الفرد والدولة والعالم »[١].

و (بوازار) بما أنه يعرف جيدًا الفارق الحاسم بين الإسلام الذي يوحّد شتى ممارسات الحياة البشرية ومعطياتها، وبين الأديان الأخرى التي تمارس الفصل والتجزيء - يعلن صعوبة العثور على اللفظ الفرنسي المقابل لكلمة (الجماعة) الإسلامية، لعرض فكرتها « نظرًا لاتحاد الروحي بالزمني اتحادًا محكمًا، واتحاد جميع الأحكام الخلقية والقانونية التي يحفل بها القرآن. وفي الإمكان تقريب التعريف بعبارة (نظام حياة) أو (مجتمع أيديولوجي منظم)، إذا استخدم لفظ الأيديولوجية بمعناه الخاص برؤية إجمالية للعالم ومستقبله. ولقد ترسّخ الإسلام على هذا الشكل منذ ظهور الوحي..، وقام الدين بوظيفة الحافز المؤدي إلى تشكيل مجتمع من نوع خاص، مجتمع من الصلابة؛ بحيث لم تتمكن القوى الدافعة نحو المركز التي أرهقت المجتمع الإسلامي طوال تاريخه من تصديعه. وحتى في هذه الأيام.. ما يزال معنى الانتماء إلى مجتمع متميز عن سائر المجتمعات حيًّا لدى المؤمنين، وتأثير الدين

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٧٣).

في جميع مظاهر الحياة من القوة بحيث لا يمكن فهم سلوك المسلم، ولا طريقة تصرّفه، ولا حتى مسار تفكيره، إلا على ضوء الدين »[١].

يعود بوازار لكي يؤكد بعض هذه المبادئ في شهادة أخرى: « فضلًا عن أن الإسلام دين منزل، فقد ترسّخ كونه ظاهرةً تاريخيةً واجتماعيةً، وهكذا تنبغي مواجهته على أنه جزء غير منفصل عن كلٍّ عالمي متماسك، كما ينبغي إدراك أنه يحدث بدوره آثارًا خاصةً في شتى مجالات الحياة الخلقية، وفي البنية التأسيسية للمجتمع.. وتوحيديته المطلقة.. هي أميز مظاهره؛ لأنها تتضمن وحدة العالم وتفرّد الشريعة الإلهية بتنظيم كل شيء، داخل الفرد، وفي المجتمع، وفي الكون »[٢].

وهو يلحظ جيدًا، بخلاف الكثير من المفكرين الغربيين المحدثين، كيف ترتبط حضارة الإسلام - منذ البدء - بمصدرها الإلهي، وكيف يكون اللَّه - سبحانه - المرجع الأساس للعقل المسلم، وكيف يصير الدين منهاج حركة نحو الأحسن.. هذا المنهاج الذي يسعى لتنظيم الروحي والدنيوي، والفردي والجماعي معًا.. ثم كيف يتحرر هذا الدين من الكهنوت، ويتوافق مع العقل، ويتجاوز التجريد؛

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٤٩، ١٥٠).
(٢) المرجع نفسه (ص ٣٤).

لكي يكون فعلًا متحققًا في الزمن والمكان، متحررًا - في الوقت نفسه - من نسبيات الزمن والمكان: «يدل التاريخ على وجود ثابتة مطلقة في الحضارة الإسلامية، كانت متمحورةً منذ البدء تمحورًا تامًّا حول [اللَّه]، وما تزال كذلك. وهذه الظاهرة التي غالبًا ما تخفى على الفكر والتحليل الغربيين الحديثين، تضفي على الإسلام طابع الديمومة.. وعلى هذا يبقى اللَّه [سبحانه] المرجع الرئيسي للفكر الإسلامي سواء في علوم الدين أو القانون أو السياسة.

ولا تقتصر أحكام التنزيل على هداية المؤمن وتنميته وتحسينه، بل تكفل كذلك قانونية الدين وديمومته غير المدافعتين، ويبقى هذا الدين محفوظًا في (كتاب) واضح وكامل: ﴿ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩]. وتبقى كلمة اللَّه هي كلمته، وتبيّن السبيل الواجب سلوكه للارتفاع نحو الكمال هدف الإنسانية الأساسي والأخير. وهذه هي الغاية التي ترسمها القاعدة الإلهية للمجتمع. ويضطلع الدين بصورة مباشرة بتنظيم الحياة الروحية والدنيوية للفرد والجماعة، رافضًا وساطة كهنوت قد يحتكر الدين ويتصرف به على هواه. والإسلام دين المطلق والإلهي والعقلاني، وعلى العقل البشري أن يتوافق والنهج المنزل. وليس الدين تجريدًا، بل هو على العكس من ذلك ظاهرة مجسدة

تمامًا، وينبغي أن يُدرك بكلّيته وخارج حدود الزمان »[١].

وهو يقف متأملًا أس الأسس في عقيدة الإسلام: التوحيد المطلق، فيرى « أن أبلغ الفقرات القرآنية تأثيرًا هي تلك التي تتصل بوحدانية اللَّه الذي تسبّح كل صفحة من صفحات (الكتاب) بجلاله ورحمته وتنزّهه عن المادة. والتوحيد الذي لا يتزعزع يضفي على الإسلام أكثر صفاته تأصلًا ألا وهي أنه دين المطلق وقوة الإقناع ».

هذا التوحيد هو الذي ينبثق عنه بالضرورة موقف سياسي، واجتماعي متميز؛ بسبب ردّه الأمر كله: حاكميةً وتشريعًا للَّه وحده. و (بوازار) ها هنا أيضًا يضع يده على حقيقة طالما غابت عن أنظار الباحثين، ليس في الغرب فقط ولكن في الشرق الإسلامي نفسه كذلك، وهي أن عقيدة الإسلام تنطوي - بالضرورة - على بعدٍ سياسيٍّ، ومن ثم كان إعلان محمد - صلى اللَّه عليه وسلم - لوحدانية اللَّه « خطرًا سياسيًّا. وألف الفريق الضئيل الذي اعتنق الإسلام منذ البداية جسمًا غريبًا عن المجتمع المكي. وكان للدعوة إلى التوحيد، وما تنطوي عليه من رفض المذهب الاتباعي في عبادة أصنام الآباء والأجداد، سلطانٌ وجد المجتمع نفسه معه مهددًا بالذوبان »[٢].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٣٦ - ٣٨).

(٢) المرجع نفسه (ص ٤٣، ٤٧، ٤٨).

هذا الارتباط بين العقدي والسياسي، بين الديني والتشريعي، يتأكد لدى (بوازار) في شواهد أخرى، ومن زوايا نظر متباينة.. فالدين الإسلامي « يمثل ركيزةً لكلٍّ شاملٍ وأوحد لا تنفصل فيه مدركات الإيمان عن مدركات القانون، إنه (استقامة رأي قانونية)، إنه شريعة اللَّه »[١]. والعبارة الأخيرة توجز بكلمتين تلك المعادلة الإسلامية التي غفل عنها الغربيون والشرقيون، رغم وضوحها الباهر: فشريعة اللَّه تعني أن اللَّه - سبحانه - لا يمكن لتعاليمه أن تظل معلقةً في السماء.. لا يمكن إلّا أن تتحقق في الأرض، ولن يكون هذا التحقق إلّا بتشريع يعيد صياغة كل الهياكل السياسية والاجتماعية بما يتلاءم وتلك التعاليم.. « لقد جعلت وحدة العقيدة من الإسلام دينًا يعزّ وصفه، وتستحيل مقارنته بالمفاهيم التقليدية للفلسفة الغربية، فلقد نظمت الشريعة المنزلة كل شيء، ولم تترك عملًا من أعمال المؤمن بلا غاية، مرشدةً سلوكه الشخصي وعلاقاته مع الآخرين وتصرفه في المجتمع الإسلامي أو خارجه.. ويميز الجمع بين الروحي والزمني مناخ الإسلام الفكري، وما قد يبدو خلطًا في نظر الغرب، هو في نظر الإسلام توليفة منطقية وتوكيد للانتماء إلى الجماعة، ودفاع عن الوحدة التامة للطبيعة البشرية »[٢].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٥١).

(٢) المرجع نفسه (ص ٦٠).

إن (بوازار) هنا لا يقارن فقط بين المنظورين الغربي والإسلامي للدين، ولكنه يضع يده على جملة أسباب تجعل من تداخل الروحي بالزمني في الإسلام أمرًا محتومًا: فلا بد من تحديد غاية لكل عمل، ولا بد من وضع صيغ للعلاقات في مستوياتها كافة؛ بين الفرد وذاته، بينه وبين الجماعة، وبين هذه والعالم. ثم - وهذا هو الأهم - لا بد من حماية الوحدة التامة للطبيعة البشرية من التشتت والازدواج، يشدها في وقت واحد إلى أكثر من مركز، وقيادتها بأكثر من سلطة.

إن وحدانية اللَّه - سبحانه - تؤدي بالضرورة إلى « قيام الوحدة المتوازنة للإنسان والمجتمع والجنس البشري »(١). فالإسلام، كما يلحظ (بوازار) هو « دين اليقين والتوازن » الإيمان المطلق باللَّه الأحد، وما ينبثق عنه من توازنات تحكم الحياة البشرية في سائر مستوياتها. إن اللَّه - سبحانه - « هو المرجع الوحيد المطلق، والمبتدأ والمنتهى لمصير المؤمنين به وبنبيّه محمد [صلى اللَّه عليه وسلم].. »(٢).

وإزاء هذه النبوة يقف (بوازار) لكي يوضح مركزها على خارطة الأديان والنبوات السابقة.. إنها الرسالة الأخيرة ولا ريب، وهي تمثل امتدادًا لجوهر تلك النبوات، قبل أن تنالها يد التحريف، ولكنها تبطل في الوقت نفسه،

(١، ٢) إنسانية الإسلام (ص ٧٣).

وبشكل جازم، كل ما تلقته تلك الرسالات من أجسام غريبة لم تكن من صلبها في الأساس، كما أنها تغاير المعطيات النسبية للرسالات السابقة التي أريد لها أن تمارس دورًا محدودًا في الزمن والمكان؛ لكي ما تلبث أن تفسح الطريق للقادم الجديد الذي سيتولى مهمة قيادة البشرية عبر الصراط، ويمارس دورًا عالميًّا، يتجاوز النسبيات الجغرافية والعرقية، ويعلو على مواضعات الزمن والمكان. يقول (بوازار) بهذا الصدد: « لما كان القرآن التعبير الأخير عن إرادة اللَّه، فقد كفل أصالة الرسالات السابقة وصحتها، دون أن يؤكد سريان مفعولها الذي بطل جزئيًّا بمجيء الإسلام. ولما كان هذا دينًا تامًّا كاملًا فقد تجاوز كل الأديان الأخرى.. وهكذا يبرهن الإسلام على الصعيد الديني عن عالمية لا مراء فيها عن طريق التوحيد المطلق ومبدأ وحدة العالم »[1].

هذه العالمية التي تقترن بالشمولية « لأن ما يرصّ بنيان المجتمع ليس العرق ولا الأصل ولا النسب، كما كان الحال في المدن القديمة، وإنما الجهر بعقيدة التوحيد، ومنذ ظهور الإسلام، وخلال انتشاره فيما بعد خارج الجزيرة العربية، سَجَّل توكيد وحدة العالم، بالتبعية للَّه الواحد أفول الديانات

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٧٥، ١٧٦).

القومية أو المعتقدات المحلية لمصلحة العالمية، التي أثبتت وجودها جنبًا إلى جنب مع تحرّر الإنسان »[١].

فتفوُّقُ الإسلام - إذن - على اليهودية والمسيحية يتمثل « في تقبله الديانات التوحيدية السابقة التي يصدقها الإسلام، ولكنه يتجاوزها في الوقت نفسه، وتوكيده الوحدة الجوهرية للأديان السماوية »[٢]. وهكذا، وبشكل نهائي « يرسخ الإسلام بطموحه لحمل الشريعة النهائية وإصلاح النظام الكوني، أيديولوجية عالمية »[٣].

والإنسان هو قاعدة هذه المهمة الكبرى، ونقطة الانطلاق فيها، وليس ثمة في أديان العالم ومذاهبه رؤية للإنسان توازي أو تقترب - حتى - من رؤية العقيدة الإسلامية له. إنه يتمتع - كما يلحظ (بوازار) - « بمنزلة خاصة في نطاق علاقاته باللَّه » ويكفي لهذا « أن يشار إلى أن كرامة الإنسان واحترام الآخرين محددان تحديدًا دقيقًا ومُشَجَّع عليهما بقوةٍ في تعاليم الإسلام. ويتجليان في ذلك الأمر المدهش الصادر عن اللَّه إلى الملائكة بالسجود لآدم[٤] الذي شرفه اللَّه بتعليمه أسماء الأشياء، فمجد بذلك العلم

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٧٨).

(٢) المرجع نفسه (ص ١٨٣).

(٣) المرجع نفسه (ص ٢٢٠).

(٤) سورة البقرة، الآية (٣٤)، سورة الأعراف، الآية (١١).

وأضفى على الإنسان العزة والرفعة بفضل العقل »[1].

ومن هذا المنطلق يستنتج (بوازار) كيف أن الإسلام « يرفض بشدة فكرة (سقوط الإنسان)، فكرة الخطيئة الأصلية التي ورثت عواقبها البشرية جمعاء. ويستتبع هذا الخلاف تضادًّا أساسيًّا مع اليهودية، ومع المسيحية بخاصة، فيما يتعلق بمفهوم الإنسان وقواعد حياته الخلقية. فالإسلام ينظر إلى الإنسان لا على أنه ضعيف يحتاج إلى معجزة تنقذه، بل على أنه مخلوق مزود بعقل قادر على استيعاب (حقيقة الألوهية) وبإرادة قادرة على جعله يختار أفعاله »[2].

ويلحظ (بوازار) كيف أن العقيدة الإسلامية تدفع الإنسان إلى العالم معتمدًا على حسّه وعقله، مسؤولًا عن مصيره.. إن حريته تتمثل ابتداءً « في اختياره الفطن أن يخدم الشريعة المنزلة، وأن يقرَّ بالأحكام الإلهية. فليست القضية قضيةً جبريةً ميكانيكيةً بل قضية اختيارٍ واعٍ، وتستتبع المسؤولية الشخصية المنصوص عليها يوم القِيامة، إن الإنسان قد وهب ملكة التمييز عند الاختيار، كما وهب الحرية، وفي هذا عزّته ورفعته »[3].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٩٧).
(٢) المرجع نفسه (ص ٩٤، ٩٥).
(٣) المرجع نفسه (ص ٩١).

و (بوازار) لا يغفل عن ملاحظة الجانب الآخر لمعضلة المصير، وهو في كل الأحوال بُعْدٌ إيجابيٌّ، على الخلاف تمامًا مما حاول الفكر الغربي أن يستنتجه عن الموضوع.. إن (بوازار) هنا يوغل لكي يعاين الجوهر الذي يتكشف لكل من يحاول بموضوعية وإخلاص أن يدرك أبعاده الحقيقية. فإن جهل الفرد المسلم « بمصيره وقدره ينبغي أن يشحذ إرادته، فما كان ليبذل أي جهد للتقدم لو كان يعلم سلفًا أنه مكتوب له السلامة أو الهلاك. ولا يمكن أن يعني الاعتقاد بالقضاء والقدر خضوعًا أو تنازلًا، وإنما يمثل - على العكس من ذلك - توكيدًا للإنسان المحرر من الجزع حين يكون قد رضي نهائيًّا بالنظام الأبدي وقَبِلَ بتبعيته الكاملة. وحين يُفهم الاعتقاد بالقضاء والقدر من هذه الزاوية لا يعود (قدريةً) تشلّ كل جهد نابع من الإرادة، إنه يزود الإنسان بقوة جديدة، بتوتر جديد في إرادته، ويجعل مصاعب هذا العالم تبدو تافهةً أمام ناظريه، ويزوده بالشجاعة على رجاء المستحيل وركوب مراكبه »[١].

ويخلص (بوازار) إلى القول بأن العقيدة الإسلامية جعلت الإنسان يعي شخصيته وكيانه وواجبه، وأن الإسلام أدخل تغييرات أساسية على مفهوم الإنسان في أساسه

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٩٢).

وجوهره، يمثل بروز الإنسان، وترسيخ كيانه، وتحريره وتفتحه: « فالقول (اللَّه أكبر) معناه أن المرء قد أوصد الباب في وجه كل عبودية، ومعناه أنه أعلن نفسه وحقق ذاته حرًّا بشكل أساسي »[١]. وسنرجع إلى هذه المسألة فيما بعد.

* * *
* *
*

(١) إنسانية الإسلام (ص ٩٩، ١٠٠).

(٣)

الشريعة

الشريعة هي الوجه الآخر لمعمار الإسلام، أو هي - بعبارة أدق - النظام أو الأداة العملية لتحويل المعطيات العقدية للإسلام إلى ممارسة منظورة، وجعلها تنفذ إلى قلب الواقع، وتتمكن من تغييره وإعادة صياغته في ضوء مبادئها المتميزة.

ابتداءً، يلحظ (بوازار) كيف أن الشريعة، أو النظام الإسلامي، بما أنه صدور عن اللَّه - سبحانه - فهو « مطلق وأسمى »، وهو من جهة أخرى « ليس كيفيًّا ولا منافيًا للعقل، ولا يمكن أن يكون كذلك؛ لأن اللَّه أولًا وقبل كل شيء: (حقٌّ)..، « ولأن » الإرادة الإلهية هي التي تفرض نفسها بوصفها تعبيرًا عن الحقيقة المطلقة، لا مجرد أمر صادر عن سلطة عليا غير محددة تمام التحديد »[١].

وبإحالة هذا النظام، بمصدره الإلهي، بسموّه، بتحديده، وبانبثاقه عن الحقيقة المطلقة على كافة الأنظمة والشرائع الأخرى في تاريخ البشرية، يتبيّن لنا بالتأكيد الفارق الحاسم بين النموذجين، بين المُطلق والنسبي، بين المبرمج

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨).

والكيفي، بين المحدّد والسائب، وبين المستمد من الحقيقة والمتصادم معها.

والنظام الإسلامي ليس مجرد هياكل ومؤسسات وتشريعات وقوانين أريد لها أن تتولى مهمة التنفيذ العملي لمطالب العقيدة، وإلّا لتساوى في وضعه وهدفه مع سائر النظم الوضعية، إنما هو نظام متعاشق مع العقيدة التي صاغته، إنها بمثابة بطانته، وروحه.. وهي لا تتواجد بموازاته، أو وراءه ولكنها معه، في صميم شرايينه وخلاياه، فالدين الإسلامي كما سبق وأن أكد (بوازار) « يمثل ركيزةً لكلٍّ شاملٍ وأوحد لا تنفصل فيه مدركات الإيمان عن مدركات القانون.. إنه (استقامة رأي قانونية)، إنه شريعة اللّه »[1]. وهذا سيمنح النظام بالتأكيد قدرةً أكثر فاعليةً على التحقق، كما أنه سيضعه في إطاره الإنساني الثابت بعيدًا عن تقلبات الأهواء ونسبيات المصالح والتحزّبات، فضلًا عن أنه سيخفف إلى حدٍّ كبيرٍ من حدة الرقابة الخارجية التي قد تأخذ في المذاهب الوضعية صيغ القسر والبوليسية: « إن الخضوع للشريعة، والرغبة في احترام أمانيها من نظم قانونية ينجم عن الرضا بالدين الذي يفرض مفهومًا عامًّا للمجتمع ومستقبله »[2].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٥١).

(٢) المرجع نفسه (ص ٥٢).

وهكذا يغدو « وجدان المؤمن » كما يدعوه (بوازار) إلى جانب الشريعة الإسلامية « سلطة تطالب من أعماق القلب بتقديم حسابات، ويقوم أساسها الأول ذو الجوهر الديني في النفس الإنسانية التي لا تنفك تنتقد وتراقب، كما يشير القرآن. وبناءً على هذا فإن الإيمان والخضوع الديني لا يلغيان حرية الاختيار لدى المؤمن الذي عليه أن يتحمل مسؤولية أعماله.. »[١].

ولا ريب أن هذا الوازع الديني الذي يحفز ويحمي صيغ التنفيذ الأمين لمطالب الشريعة وإلزاماتها، انسحب بالضرورة، وكما يلحظ (بوازار) على العلاقات الخارجية للجماعة الإسلامية؛ ذلك « أن الإسلام أعطى على ما يبدو بعدًا جديدًا لمفهوم التقيّد الإلزامي بالمعاهدات، حين جعل بنودها قسريةً بناءً على قاعدة دينية حقيقية »[٢].

وثمة بطانة أخرى للنظام قد لا تقل أهميةً وهي تمثل في الوقت نفسه امتدادًا لسابقتها، إنه الارتباط أو الالتحام بالوازع الأخلاقي الذي يفعل فعله هو الآخر في معطيات التنفيذ، وحمايتها من الخَطَأ والانحراف: « لا تمييز في العقيدة الإسلامية بين الموجب القانوني والواجب الخُلقي.. وهذا

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٦٠).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٤٤).

الجمع المحكم بين القانون والخُلق يؤكد قوة النظام منذ البداية »[١].

ليس هذا فحسب، بل إن (بوازار) يلحظ شمولية الشريعة الإسلامية.. كونها برنامج عمل يعالج كل معضلة، يتصدى لكل مشكلة، يتابع كل صغيرة وكبيرة، فلا يُترك ثمة شيء في واقع الحياة للصدفة والارتجال.. إن الشريعة الإسلامية « تحدّد صلات الإنسان الأساسية باللَّه، وبابن جلدته، كما تحدد علاقاته بنفسه، ولم تترك شيئًا للصدفة، فعيّنت بصورة خاصة ودقيقة ما هو إلزامي، وما هو مرغوب فيه، وما هو جائز أو مسموح به، وما هو محظور تمام الحظر، إنها تشمل مجموعات الموجبات المفروضة على المسلم بوصفه مؤمنًا وإنسانًا ومواطنًا.. »[٢]. لقد نظمت الشريعة المُنَزّلة « كل شيء، ولم تترك عملًا من أعمال المؤمن بلا غاية، مرشدةً سلوكَه الشخصي وعلاقاتِه مع الآخرين، وتصرفَه في المجتمع الإسلامي أو خارجه »[٣].

لقد منحته « معيارًا يقيس به جميع المواقف الاستثنائية » ووفرت الحلول « لجميع المعضلات البارزة »[٤]. وعلى

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨، ١٩).
(٢) المرجع نفسه (ص ٥٢).
(٣) المرجع نفسه (ص ٦٠).
(٤) المرجع نفسه (ص ٧١).

هذا، ولما كان الإسلام « قد جاء بنظام حياة يتصل بكل الأعمال اليومية، فقد راح الفقه يشهد انتشارًا واسعًا، وينتج عددًا لا يُحصى من الأبحاث، ونمت هذه الأبحاث بشكل مستمر تبعًا لاتساع المجتمع الإسلامي وتطور المشكلات الاجتماعية التي صادفته »[١].

إذن فإن هذه الشريعة لم تكن أبدًا نظامًا سكونيًّا (ستاتيكيًّا)، ولكنه النظام الحركي المرن (الديناميكي) الذي قدر بواسطة النشاط الفقهي المتزايد، أن يتابع كل مفردات الحياة، وأن يبرمج لها في ضوء المعايير الأساسية في كتاب اللَّه وسنة رسوله - عليه الصلاة والسلام - هذه السنة التي هي - كما يؤكد (بوازار) - « المصدر الثاني للشريعة »، والتي « كان لها بالغ الأثر في المجتمع الإسلامي. لقد زودت النهج التشريعي الإسلامي بدرجة مذهلة من المرونة، وكان لها من جراء ذلك دور مرموق كعنصر بناء وتماسك للمجتمع الإسلامي بكلّيته »[٢].

ومع الشمولية والديناميكية هنالك الواقعية.. إن (بوازار) يلحظ كيف أن « خصيصة الإسلام » في هذا المجال تنبع « من أن القانون يصبو إلى التشريع بطريقة واقعية وغير

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٥١).

(٢) المرجع نفسه (ص ٥٥).

مثالية، آخذًا بعين الاعتبار طبيعة الإنسان الحقيقية»[1].

ونحن نعرف أبعاد المعادلة المركبة والمتوازنة التي تعامل الإسلام بموجبها مع الإنسان، تلك التي تتضمن طبقات عديدةً، تبدأ بتكريم هذا الكائن وسجود الملائكة له، وإعلان سيادته على العالمين، ومسؤوليته عن العالم.. وتنتهي بإقرار جوانب ضعفه كافة والاعتراف بها، ووضعها في الحسبان لدى التعامل التعبّدي والأخلاقي والتشريعي معه.

بعد هذه التأشيرات الأساسية على ملامح الشريعة الإسلامية، يحاول (بوازار) أن يلخص الأمر كله، ويصدر تقييمه الأخير.. إن « الإسلام بوصفه شريعة قادرة على تنظيم جميع جوانب حياة المؤمن، هو بطبيعته مجموعة قوانين قطعية وإلزامية، ويمس تجليه الظواهر الفردية والمجتمعية، الاجتماعية والسياسية، ويستمد قوته الإلزامية من جوهره الديني.. وبهذا يتأكد الإسلام دينًا كاملًا ونظامًا تامًّا، يتأكد بوصفه أكثر من أيديولوجية، أي بوصفه إنسانية حقيقية استغلائية خلقت مجتمعًا استثنائيًّا ومن نوعية خاصة، وولدت ذهنيةً كما ولدت سلوكًا خلقيًّا يصعب وضعه داخل حدود الأطر التي رسمتها الفلسفة الغربية.. إنسانية تضفي على الإنسان

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١١١).

عظمته الحقيقية، وتتيح له في الوقت عينه أن ينمّي إمكاناته الخاصة »[١].

ويمضي (بوازار) إلى القول: « بأن من المفيد أن نسجل إلى أي مدًى يطبع سلوك ملايين الناس اليومي، مفهومٌ معين للعالم، واعتقاد في مصير شامل للبشرية. وليس في وسع أية أيديولوجية معاصرة أن تدّعي منافسة الإسلام في هذا الصدد.. إن هذه المؤسسة المتمحورة حول كتاب سماوي وسنة وتفسيرها الفقهي، تستمد منها جميعًا قوتها وصلابتها؛ لتذهل المراقب غير المسلم. دين بلا كاهن يخلق جماعةً اجتماعيةً وسياسيةً يستمد رئيسها حكمه من الدين، دون أن يكون هو نفسه سلطةً دينيةً، وهذا السيد السياسي الذي لم يكن يملك أية سلطة تشريعية والذي كانت سلطته التنفيذية محدودةً، تقتصر صلاحياته على تأمين تطبيق الشريعة تطبيقًا صحيحًا، والسهر على بقاء تماسك الجماعة وتشجيع ازدهارها.. »[٢].

إن الرجل يلخّص بهذه الشهادة الأبعاد الأساسية لنظام الإسلام، مقارنًا إياه بالنظم والأيديولوجيات الأخرى، دينية أو وضعية، فيضع القارئ غير المسلم، بل المسلم نفسه، إزاء

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٤٠، ١٤١).

(٢) المرجع نفسه (ص ١٥١، ١٥٢).

شريعة ليست كالشرائع، ومذهب في صياغة الحياة والتعامل معها ليس كالمذاهب.. وهو يستشهد أخيرًا بالتاريخ لكي يردّ واحدةً من أشد المقولات خطأً وتضليلًا بصدد الأيديولوجية الإسلامية، وقدرتها على النمو والفاعلية والاستمرار. فإن « من نوافل الأمور رفض الادعاء المتكرر آلاف المرات في الغرب، عن عجز الإسلام عن تنمية نظام سياسي دينامي، فالتاريخ يكذبه تكذيبًا مرًّا وقاطعًا »[١].

والحق أن هذا الادعاء المتكرر آلاف المرات في الغرب وجد صداه هنا في الشرق الإسلامي نفسه، رغم ارتطامه، الأكثر جلاءً ووضوحًا، بمعطيات المذهب والتاريخ.

ومن ثم فإن ردّ (بوازار) على هذه الأكذوبة، ينسحب بالضرورة على ادعاءات الشرقيين كذلك.

* * *
* *
*

(١) إنسانية الإسلام (ص ٣٦٥).

(٤)

الأخلاق

ثمة جانب آخر في الحياة الإسلامية يقف عنده (بوازار)، يتداخل كالعقيدة والشريعة في نسيج هذه الحياة، ويسهم في إعطائها الملامح، ويفعل فعله فيها، مستمدًّا قيمه الثابتة المحددة المرسومة من العقيدة، حارسًا على الشريعة من التبديل والتحريف والانتقاص، أمينًا على جعل الحياة الإسلامية - بحق - صورةً نقيةً، نظيفةً، متوحدةً، سعيدةً، كما أراد لها اللَّه - سبحانه - ورسوله - صَلى اللّه عليه وسلم - أن تكون. فهو بالتالي ليس جانبًا في هذه الحياة أو جزءًا منها، ولكنه متعاشق معها، متداخل في صميم صيرورتها وتشكلها.. إنه (الأخلاق)..

يبدأ (بوازار) بالتأكيد على واحدة من أهم خصائص الإسلام الأخلاقية: **إنها الارتباط الوثيق بالعقيدة التي تصوغها وتنفخ فيها الحياة**. وإذ تشكل فكرة الحساب أساسًا من أسس هذه العقيدة، فإنها ستمارس دورها وحضورها في مدى توتّر القيم الأخلاقية وفاعليتها: « إن فكرة الحساب هذه - يقول (بوازار) - تحضّ المسلم على احترام القانون، والكف عن الشرّ والدعوة إلى الخير، وعلى هذا ينتج عنه مظهر ينزع نحو خلقية الثواب التي لا تتلافاها أية عقيدة دينية إلّا بصعوبة.

وتنخرط هذه الرؤية من ناحية أخرى كل الانخراط في بنية الإسلام الإجمالية؛ فالتنزيل يتوجه بالفعل إلى جوهر طبيعة الإنسان الذي يحمل في ذاته الخير والشرّ، ويسهم خوفه من العقاب في إلزام نفسه بسلوك مستقيم »[1].

ومن أجل إزالة ما قد يتوهمه البعض بصدد **العلاقة بين الأخلاق وواقعة الحساب**، يسارع (بوازار) إلى القول: « بأن الخشية من يوم الحساب ليست أبدًا في هذا السياق خوفًا أو جزعًا. إنها توضح بالأحرى جوهر الورع، ووعي شرف المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان »[2].

ومع الحساب، هناك (الذكر) الذي يجعل المؤمن في معظم الأحيان في حالة حضور إلهي، ينعكس على ممارساته الخلقية فيزيدها فاعليةً وألقًا: « والحق أن (ذكر اللَّه) الذي يبتهل به كثيرًا، والذي يَرِد على الألسنة كل يوم في أثناء الكلام العادي، لا بد أن يفرض الفضائل في الحِلِّ والترحال. وقد أسهم هذا المفهوم للإله كذلك في خلق (أسلوب عمل) مطابق للعقيدة الدينية وآثارها الروحية »[3].

بعد هذا يقارن (بوازار) بين الأخلاق الإسلامية وبينها في الأديان والمذاهب الأخرى، فيلحظ - مثلًا - وجود شبه في

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٦٠).

(٢، ٣) المرجع نفسه (ص ٤٨).

المنهج الخلقي الإسلامي من حيث تجليه الخارجي إلى حدٍّ ما، مع المنهج المعروف في الغرب، على الرغم من التعبير عنهما بألفاظ غاية في التباين، لكن التمييز والإدراك يطغيان في المنهج الإسلامي على العاطفة والانفعال. كما يلحظ أن الوصايا الأخلاقية الكبرى التي وردت في الديانات السابقة على الإسلام، ليست غريبةً عما يؤمن به المسلم، فيما عدا تلك التي تصطدم « بالمسار الكلي المنطقي للشريعة » فإنه يتعين عليه حينذاك أن يرفضها بوصفها خطأً.

وفي مقابل هذا يجد (بوازار) كيف « أضاف القرآن إلى صعيد الفضائل الفردية مجموعةً حقيقيةً من قواعد الأخلاق والأدب، شكلت الحضارة الإسلامية فيما بعد، وطبعتها بطابعها؛ فالتهذيب والتربية الصالحة والعادات الحميدة والصدق والإخلاص، هي أسس الألفة التي كان لا بدّ من أن تحيل جماعة المؤمنين إلى أخوية عريضة، وواجب الفرد في هذا المنظور سابق على حقه، وإقامة مجتمع عادل شريف من صلب التعاليم الإسلامية. وأما الفضائل فتغدو واجباتٍ وإرشاداتٍ دينيةً. وليس الخلق - على هذا - تشريعًا جافًّا؛ لأن النية تحدّد نوعية كل عمل. وليست الفضيلة المتعهدة والخير الموزع في التحليل الأخير، غير وفاء عادل ومتواضع

بجزء ضئيل من العرفان المستحق للّه الرحمن الرحيم »[١].

وهو يقف عند **البعد الاجتماعي للأخلاق الإسلامية**، باعتباره واحدة من أشد نقاط التألق والعطاء في الحياة الإسلامية، مشيرًا إلى طبيعة الترابط بين الفرد والجماعة، مؤكدًا على أن هذا المنظور الأخلاقي ذا الطابع الجماعي، لا يجنح البتّة، بمعادلة الإسلام الموزونة للفرد والمجتمع: « إن الفضيلة الاجتماعية الأساسية هي قاعدة السلوك الأخلاقي للمسلم، جماعية أكثر مما هي بين فرد وآخر، وهذه لعمري خصيصة النظام الإسلامي الجوهرية. فالقرآن والسنة والفقه تلح كلها على ضرورة تدعيم الروابط التي تشد أفراد المجتمع بعضهم إلى بعض وتوثيقها..

ومن المناسب في هذا الصدد أن نحسب حسابًا حقيقيًّا للتمييز الذي يقيمه الإسلام بين (الإنسان كإنسان) و (الإنسان الجماعي)، وأن نحتفظ مع ذلك في أذهاننا بأنه إذا كان في الإسلام فصل واضح بين الإنسان كإنسان وبين الإنسان الجماعي، فإن ذلك لا يقلل من عمق تماسك هاتين الحقيقتين؛ نظرًا لأن الجماعة مظهر من مظاهر الإنسان، وأن المجتمع - على العكس من ذلك - عبارة عن أفراد متعددين، وينتج عن هذا الترابط والتقابل أن كل

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٦١، ٦٢).

ما يتم لمصلحة الجماعة، ذو قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد وبالعكس.. »[(١)].

ثمة ميزة أخرى للأخلاق الإسلامية، أن المؤمن إذ يمارسها يتجاوز الصيغ الآلية التي تشهدها المذاهب الأخرى، ربما لغياب البعد الديني أو ضعفه أو ازدواجيته.. يتجاوزها باتجاه حالة من الوعي العميق بما يفعله باعتباره التزامًا طوعيًّا ذا خلفية إيمانية. وهذا الالتزام ليس بسيطًا ذا وجه واحد، إنه التزام مركب يتضمن أكثر من وجه: تجاوز القيم الخاطئة، التحقق بالقيم الإيجابية، والتبشير بها بين الناس..، وبذا يكون هذا الالتزام أكثر فعاليةً على المستويين الفردي والجماعي « المؤمن ملزم في حياته الخلقية بالتقيّد بوصايا الشريعة الإلهية، وليس هذا التقيّد مجرد عمل يصدر عنه بشكل آلي، إن عليه بالعكس أن يشعر أنه ملتزم به التزامًا عميقًا؛ إذ ينبغي في الواقع ألّا يكتفي بصنع المعروف بل أن يأمر كذلك به، وألّا يكتفي بأن يتجنب المنكر بل أن ينهَى عنه أيضًا..، والإسلام بجمعه المحكم بين الروحي والزمني يجعل حتمًا من معتنقه كائنًا ملتزمًا من الناحية الخلقية. وهكذا تغدو الفضيلة طوعيةً وفعالةً بشكل أساسي.. »[(٢)].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٦٢، ٦٣).

(٢) المرجع نفسه (ص ٦٧).

والقيم الأخلاقية في الإسلام ليست قيمًا منفصلةً، ليست حشودًا من التعاليم تقول: افعل هذا ولا تفعل ذاك. لكنها شبكة التزامات مترابطة تستهدف في نهاية التحليل وضع الإنسان المسلم في مكانه الصحيح المتوازن إزاء الذات، والمجتمع، والعالم، والكون.. هذا هو الهدف الكبير الشامل لنظام الأخلاق الإسلامي، ودوره في الحياة « إن قضية الفرد الكبرى في الإسلام أن يبحث عن اندماجه في النظام الأكمل للعالم، وأن يحظى به.. فالخير هو التوازن، والشرّ هو عدم التناغم، وهما مثبتان ومحددان في القرآن. أنهما يهدفان إلى حفظ حقوق اللّه وحقوق الإنسان. وهكذا ينبغي أن يجد كل إنسان نصيبه في التناسق الشخصي والجماعي »[١].

ويظل الإيمان - قبل هذا كله وبعده - هو فضيلة الفضائل الإسلامية، ويبقى الإخلاص طريقًا للخلاص، كما تظل القيم الخلقية عمومًا، فعلًا متحققًا في الواقع، وأملًا في الوقت نفسه « بعالم قادم أفضل »[٢].

* * *
* *
*

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٦٨).

(٢) المرجع نفسه (ص ٧١).

(٥)

العبادة

ويؤشر (بوازار) على الملامح الأساسية للعبادة الإسلامية، من خلال شعائرها المعروفة، محاولًا أن يضع القارئ قبالة المغزى الأخير لكل واحدة منها.

فالصلاة « تشد المسلم إلى الإسلام، وتدمج الإنسان بالعالم الشامل. إنها تضفي عليه عزّته عن طريق رؤية استعلائية إلى طبيعته، وتستلزم، من هذا الواقع بالذات، الخضوع الناشئ عن مظهر الصلاة المادي؛ إذ يجب أن تلامس أشرف أجزاء الجسم الأرض. وليست الصلاة تضرعًا إلى اللّه متروكًا أمره إلى الاستلهام الشخصي أو إلى شعور مبهم، وإنما ينبغي على العكس من ذلك أن يغذيها كلام اللّه باستمرار »[(١)].

والزكاة « ليست إحسانًا بل واجب على الغني وحق للفقير. وهي - بوصفها توزيعًا بين (شركاء) في خيرات الجماعة - تحقق الإخاء والتضامن. إنها أكثر من عمل اجتماعي، بل هي فرض ديني يعيد المؤمن بموجبه إلى اللّه جزءًا مما يملك في الدنيا بملء إرادته.. »[(٢)].

وليس للصيام، كما يلحظ (بوازار) « طابع التكفير الذي

(١، ٢) إنسانية الإسلام (ص ٥٧).

أسبغته عليه المسيحية، بل هو في الإسلام تقشف يفرض على الجسد نوعًا من الإمساك. وهو إذ يشحذ الإرادة يحرّر الإنسان من شهواته وينقي رُوحيته بالامتناع والحرمان، وعليه فهو يمثل أكثر من رياضة لتوازن الإنسان البدني، وحتى الخلقي والروحي.. إنه بشكل أساسي وضع للنفس بتصرّف اللَّه »(١).

أما الحج فقد حُددت مناسكه تحديدًا دقيقًا وهو يتضمن « معنًى رمزيًّا بديهيًّا يجسد الرحلة الداخلية إلى كعبة القلب، فهو يطهر الجماعة مثلما تطهر الدورة الدموية الجسد لدى مرورها بالقلب. والحج أوضح تصوير لتضامن الجماعة الإسلامية التي تجتمع كل سنة وكأنها جمعية بكامل هيئتها »(٢).

وما يلبث (بوازار) أن يلخص الأمر في « أن كل شيء في الإسلام وحدة. ففروض العبادة تعبر بطريقة خارجية، بل مادية، عن التماسك واللحمة؛ إذ يسجد المسلمون في صلواتهم خمس مرات يوميًّا في ساعات متماثلة تماثلًا شديدًا، وفي الاتجاه نفسه: مكة. وتعبّر النية مجتمعةً إلى الشعيرة البدنية عن وحدة الإنسان روحيًّا وماديًّا. زِدْ على ذلك أن القرآن يذكر الصلاة إلى جانب الزكاة التي هي فرض ديني، وحق متبادل من شأنه توحيد المؤمنين. كما

(١، ٢) إنسانية الإسلام (ص ٥٨).

يربط الصيام في رمضان بشكل رمزي بين جميع المؤمنين؛ إذ يمتنعون عن الطعام والشراب حسب توقيت واحد، وهو فوق ذلك أحد أسس روح المساواة الإسلامي؛ إذ يكره الأغنياء والفقراء على السواء على حرمان النفس، وأما الزكاة فإنها تساهم في وحدة الجماعة وانسجامها؛ لأن مساعدة الآخرين بشكل إلزامي تفرض التعاون. وأخيرًا فإن الحج أبرز مظاهر الوحدة لمجتمع يعتنق أفراده دينًا واحدًا.. »[(١)].

إن شعائر الإسلام هذه « التي تصل بشكل مباشر بين الإنسان وربه » على خلاف العديد من الأديان الأخرى، تسهم جنبًا إلى جنب مع الإيمان في تحقيق « تضامن الجماعة الإسلامية وتناغمها، وتدفع جميعًا بها، في موازاة ذلك نحو العالمية »[(٢)].

وهكذا تغدو العبادة في الإسلام رحلةً مؤثرةً فاعلةً من الذات صوب الجماعة فالعالم.. شأنها في ذلك شأن أية ممارسة أخرى في دائرة هذا الدين، الذي جاء لكي يلمّ شتات المبعثرين في هذا العالم، ويوحدهم على الصراط.

* * *

(١) إنسانية الإسلام (ص ٧٣، ٧٤).

(٢) المرجع نفسه (ص ٧٤).

(٦)

المساواة والعدل الاجتماعي

أخيرًا، فإن (بوازار) باعتباره رجل قانون، وواحدًا من أبرز المهتمين بالعلاقات الدولية وحقوق الإنسان، يقف طويلًا عند مبدأي المساواة والعدل الاجتماعي في الإسلام، وهي مسألة يمكن أن تنضوي تفاصيلها وجزئياتها في سياق واحدةٍ أو أكثر من القنوات التي تحدثنا عنها، بدءًا من العقيدة وانتهاءً بالعبادة فتأخذ منها وتعطيها. ولكن وللسبب الذي ألمحنا إليه قبل لحظات، فضلًا عن الأهمية البالغة لهذه المسألة في العصر الحديث ارتأينا أن نفرد لها فقرةً خاصةً تجيء بمثابة مسك الختام لواحدة من أخصب الرحلات الغربية في ساحات الإسلام، وأكثرها اقترابًا موضوعيًّا.

ها هنا أيضًا، كما هو الحال في نسيج الإسلام كلّه، يتداخل مفهوما المساواة والعدل؛ بحيث يصعب أحيانًا أن تفك ارتباط أحدهما بالآخر، ويصعب بالتالي أن نقول بأن: هذه القيمة تنصب على مفهوم المساواة، وتلك تغذي رؤية العدل الاجتماعي في الإسلام.

والسبب واضح ومبرّر؛ ذلك أنه في الإسلام بالذات ينبني العدل في أساسه على المساواة بين الناس، كما تنبني

هذه على تحريرهم ابتداءً، والهدف في كل الأحوال هو تحقيق معادلة متكافئة بين الإنسان والمجتمع، تتيح للفرد أن يمارس مهمته الإيمانية متحررًا من كافة الضغوط والعوائق، كما تتيح للجماعة أن تنفذ مهمتها العمرانية دون أن تعرقلها الشروخ والصراعات.

ومن بين حشد من الشواهد نستطيع أن نضع أيدينا على ثلاثة منها في كتاب (بوازار)، تبيّن لنا حجم هذا الترابط بين المساواة والعدل، وعمق تداخلهما، قبل أن نمضي لكي نفرد لكل قيمة على حدة مساحةً مستقلةً في هذا البحث.

في الشاهد الأول يلحظ (بوازار) أن مبدأ المساواة هو « حجر الزاوية في الصرح الاجتماعي الإسلامي، وبه شكل بناءه. ويثبت التاريخ بوضوح أن الإسلام قد عرف كيف ينشئ مجتمعًا متناسقًا ومندمجًا وبلا طبقات، مجتمعًا ليس بوسع المطالبة فيه بـ(الحرية والمساواة والإخاء) التي كانت الدافع الأساسي للثورات في الغرب، أن تُحدث صدماتٍ انفعاليةً حقيقيةً؛ لأنها لا تستجيب لحاجة حقيقية. والمبدأ الأساسي القائل بالمساواة المطلقة بين جميع الناس، يجعل عنصري الشعار الآخرين، الحرية والإخاء، بديهيين عن طريق احتوائهما، أو بالأحرى عن طريق الارتفاع فوقهما »[1].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١١٦).

ويمضي في شاهد آخر لكي يشير إلى أن النظام الإسلامي « يرسو في مجمله فوق بعض قواعد التوازن.. والأمة الإسلامية (أمة وسط) لأكثر من مجرد المفهوم الجغرافي. ومستلزمات الأخلاقية على بعدٍ متساوٍ من طرفَي النقيض في هذا الاتجاه أو ذاك. والفضيلة وسط (الوسط بالتمام). وهذا المعدل، هذه المساواة هي العدل الذي هو الفضيلة الجوهرية. عدلٌ لا إفراط فيه. عدلٌ استبعد فيه كل شعور بالبغض أو الانتقام. عدلٌ يأخذ بجوهره كل نسبة بعين الاعتبار.. »[١].

أما في الشاهد الثالث فيرى « أن الإسلام قد أكد بشكل رائع، وقبل أية حضارة أو دين - على ما يبدو - احترامَ الإنسان في مجتمعٍ يؤمن بالمساواة بحثًا عن أفضل عدالة ممكنة، وبتوجيه من شريعة استعلائية »[٢].

إذن فإن القيمتين: المساواة والعدل، تتداخلان - كما ذكرنا - هذا التداخل الذي يجعل إحداهما تهيئ الأساس للأخرى، وتبني عليها في الوقت نفسه، فبدون مبدأ المساواة الإنسانية بين الأفراد لن يتحقق عدلٌ، وبدون هذا لن تكون المساواة سوى أحلامٍ وأمانٍ ومثالياتٍ معلقة في الفضاء.

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٢٩).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢١٣).

ولكن، ولغرض التوضيح فقط، علينا أن نتابع الرجل وهو يتعامل أيضًا مع كلٍّ من المفردتين، مستقلة قدر الإمكان عن الأخرى.

- **بالنسبة للقيمة الأولى** يلحظ (بوازار) أن « الإسلام من حيث جوهره بالذات، ومن حيث منطق نظامه، قد بدا فور ظهوره دين المساواة من خلال الصورة التي قدمها عن اللَّه والكون والإنسان، فلقد وضعت التعاليم القرآنية حدًّا للطبقية الاجتماعية؛ حين جعلت آدم أصلًا لجميع الناس، والفضل الوحيد المحتمل للفرد على غيره يكمن في تبصّره وتمييزه، أي في تقواه.. »[1].

فما دام أن هذا الدين بعقيدته ومنهجه، صادر عن اللَّه – سبحانه – فسيكون ابتداءً بمثابة مشروع لتحقيق المساواة المطلقة بين الناس القادمين من أب واحد، مُنح مكانةً فريدةً بين خلائق اللَّه، وكُلّف وذريته بمهمة كبرى، لن يكون التفاوت بينهم إزاءها إلّا بمقدار التزام أي مخلوق بمفرداتها ومطالبها.

وهكذا فإن « مفهوم الإنسان » في الإسلام هو الذي « يحدد مبدأ المساواة، ويمثل بالتالي حجر الزاوية الذي يرتكز عليه بناء النظام الاجتماعي ». ويلحظ (بوازار)

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٦٦).

أن هذا الموقف « خاص بالإسلام؛ إذ لم يسبق أبدًا لدين أو أيديولوجية أن أكداه من قبل بهذه القوة »[1].

وهذا الموقف - كما هو واضح - يستمد قوته من ركيزتين أساسيتين: التحرّر الوجداني والإحساس بالكرامة البشرية، « أسمى صفات الإنسان - يقول بوازار - هي الحرية في المساواة. وقدرة اللّٰه الكلية تقود إلى تحرير الإنسان حيال الإنسان. كما تؤكد عبادته دون سواه عبادةً مباشرةً ومن غير واسطةٍ، عظمة المؤمن، وتضمن له الرفعة. فهو يدرك في الواقع أن لا خوف عليه من أن يكون عبدًا لغير اللّٰه، وأنه لا يمكن أن يصيبه إلا ما كتب اللّٰه له.. وشعور المسلم الراسخ بالمساواة يملي عليه واجباته نحو الناس والمجتمع، ويرشده بالمقابل إلى حقوقه.

وهنا يبرز مفهوم مغاير في أساسه للمفهوم السائد في الحضارة الغربية، فالإنسان في نظر الإسلام لم تدنّسه الخطيئة الأصلية فيعاد اعتباره بعملية تجسيد إلهي. والقرآن لا يقترح وإنما يأمر. وبهذا لا تكون قيمة الإنسان ناجمةً عن مفهومٍ ما ورائيٍّ مبهم، بل عن قبوله الطوعي بأن يكون عبدًا للّٰه. وبقدر ما يكون خضوعه لأحكام الشريعة المنزلة أكبر، يزداد احترامه، ويتبوّأ مكانه في عالم متناغم متناسق. وشرفه

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٠٢).

الأوحد أنه المخلوق الأسمى على وجه البسيطة القادر بعقله أن يختار الامتثال لمشيئة اللَّه »[١].

وهذه المساواة الجوهرية التي يمنحها الإسلام لجميع المسلمين تحدّد، كما يستنتج (بوازار) « نوعًا من التعايش المجتمعي المبني على العدل. وحين ينعكس الشعور بالمساواة على المستوى الجماعي، ويرتد على أفراد المجتمع بشكلٍ متبادل، يفضي على صعيد المبادئ الخلقية إلى شعور نهائي بالكرامة الإنسانية »[٢].

- **فاذا ما انتقلنا للعدل**، وكلمة انتقال هذه غير دقيقة؛ لأن المساواة تتضمن بذاتها - كما رأينا وتأكد لنا - هذه القيمة الأساسية، فإننا نجد (بوازار) يقدم تأشيراتٍ ذات أهمية بالغة. فهو يبدأ - مثلًا - بتفنيد وهمٍ طالما اقتنع به حتى بعض المسلمين أنفسهم، وهو أن حلول معضلات الفقر « تتمثل فقط في الورع والسخاء الأخويين »، « فالإسلام الذي بنى المجتمع على قاعدة العدالة والنصفة، يهدف على الصعيد الاقتصادي إلى استئصال الفقر من جذوره. وهو يطالب بالكفاية لكل مسلم بغية إشباع حاجات الفرد اليومية الأساسية »[٣].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٠٠، ١٠١).
(٢) المرجع نفسه (ص ١٠٢).
(٣) المرجع نفسه (ص ٦٦، ٦٧).

و (بوازار) يلحظ الجهد الكبير الذي بذله الإسلام على مستويي التصوّر والتطبيق لتنفيذ مفهومه عن العدل الاجتماعي « فلا بد أن نلاحظ تاريخيًّا أن قليلًا من الأديان، وحتى الأيديولوجيات، سعى إلى مثل هذه الحركة الناشطة في معادلة المستويات الاجتماعية، وكان لزامًا أن تؤدي المساواة الأساسية بين الناس، وواجب مساعدة المعوزين من أفراد الجماعة مساعدةً ليست عبارةً عن امتيازات، بل عن موجباتٍ إلى التقليل من الفروق المادية، إن لم يكن إلى إلغاء الطبقية الاجتماعية عمليًّا. ومع أن الإسلام يقرّ الملكية الفردية ويكفلها حين تكون شريفةً ومحتشمةً، سواء عند الحصول عليها أو لدى استعمالها، إلّا أن تحديداتها وضوابطها صارمة.. ويتّسم مثل هذا الإثبات للحقوق الاجتماعية بقوةٍ لم يذكر التاريخ لها مثيلًا في أي مكان، حتى في الأنظمة التي تدين الملكية الخاصة »[١].

يواصل (بوازار) طرح ملاحظاته فيرى أن « إقطاعية الأرض وأرستقراطية النسب وبورجوازية المال، مفاهيم غريبة عن الفلسفة السياسية الإسلامية..، وهذا هو - على ما يظهر - سبب تمكن الشعوب الداخلة حديثًا في الإسلام.. من فرض أنظمة حكمها وإدارتها، وبقاء أفرادها على رأس

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٠٥).

تلك الأنظمة، وربما السبب - كذلك - في نجاح العبيد الأجانب في إنشاء أسر حاكمة قوية ومتألقة »[١].

ولا ينسى (بوازار) وهو يشير إلى هذه الحالة التاريخية الإنسانية الفريدة من نوعها، وهي « نجاح العبيد الأجانب في إنشاء أسر حاكمة قوية ومتألقة »، أن يتحدث عن معضلة الرقيق المرتبطة أساسًا بموضوعي المساواة والعدل الاجتماعي، ويخرج بمؤشرات ذات قيمة بالغة عن المسألة: « مما لا ريب فيه أن القرآن أقر الرق، وهو مؤسسة كانت قائمةً حينذاك في العالم كله، وقد شرّع بشأنه بغية الحدّ من الإفراط فيه والحث على اختفائه شيئًا فشيئًا، عن طريق الإقناع الخُلقي والديني بالمساواة الطبيعية بين جميع الناس أمام اللَّه وشريعته. ومن مفاخر الإسلام - طبعًا - أنه أوقف اعتبار نظام الرق واقعًا طبيعيًّا، واعتبره بالأحرى استثناءً عارضًا مؤذيًا للحرية التي ينبغي أن تشكل ركن المجتمع الإنساني الركين.. وتنجم أصالة الفكر الإسلامي في موضوع الرق من مفهوم الإنسان داخل المجتمع بالذات. فالحرية هي - قبل كل شيء - مدرك قانوني لا يستهين قط بكرامة الإنسان وعظمته. إنها ليست مؤسسةً على الطبيعة البشرية، وإنما على قرار إيجابي من اللَّه. لكن هذا لا يعني

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٠٧).

قط أن الرق قدر حتمي ومستمر لفئة من الناس هم من حيث الجوهر أدنى من غيرهم. إنه على العكس من ذلك، لا يمكن أن يكون إلّا عارضًا ومؤقتًا، وهكذا فإن الرقيق المسلم لم يكن قط ذلك (الشيء) الذي نصّ عليه القانون الروماني، ولم يكن يُشينُ وضعَه مشينٌ، وخلافًا لمسيحية القرون الوسطى، فإن العقيدة الإسلامية المطبوعة بالإرشادات القرآنية لم تتأثر بنظريات العصور الوسطى الإغريقية الغابرة في الرق. وإذ لم يكن في مكنة الإسلام لأسباب موضوعية وواقعية أن يلجأ إلى القسوة في إلغاء الرق، فقد نصّ على أحكام لإبطاله بالتدريج، وحاول في الوقت ذاته أن يخفف من مشقّاته. ويتميز المنهج إلى ذلك بميزتين: اختصار سبل الوصول إلى العبودية، وتوسيع المنافذ إلى الحرية »[1].

كما أن (بوازار) يضع يده على تميّز العدل الاجتماعي في الإسلام عن أيٍّ من المذاهب الوضعية المعاصرة؛ إذ « لا يمكن أن يشبه الإسلام بأي من الأيديولوجيتين اللتين تقسمان العالم؛ نظرًا لتميّزه عنهما كلتيهما في بعض المجالات الاستثنائية. فإذا كانت الملكية الخاصة والمبادرة الفردية معترفًا بهما - مثلًا - خلافًا لما هي الحال في الشيوعية الجماعية، فهما محدودتان تمامًا خلافًا لما هي

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١١٧ - ١١٩).

الحال في النظام الغربي.. ولا مناص من أن يفضي التقيّد بالوحي الإسلامي إلى مجتمع متوازن لا طبقية فيه ولا صراع طبقات، ونظام مثالي مبني لا على العقل البشري، وإنما على الإرادة الإلهية التي تضمن من غير تنازع ترسيخ الحرية والمساواة، وهما الحقان الرئيسيان للإنسان ضمن العدالة الاجتماعية »[١].

وهو يلاحظ أن الأيديولوجية الماركسية « مرفوضة بشدة؛ لأنها تقدم - علاوة على إلحادها - فكرةً بغيضةً: تحوّل الإنسان إلى غاية اجتماعية. وإن دولةً تجرّد الأفراد من إنسانيتهم لهي دولة طغيان. والشريعة الإسلامية تكفل للإنسان استقلاله ومبادرته. وعليه فإن رفض ديكتاتوريةٍ تمحو الشخصية الإنسانية لمن أبرز الواجبات. والإسلام الذي يطالب بالعدالة الاجتماعية يرفض في آنٍ معًا أن يغدو الإنسان مشاعًا؛ لأنه لا يمكن أن يتحول إلى آلة، وإنما هو شاهد على وجود اللَّه »[٢].

ويعود (بوازار) أخيرًا لكي يقيم مقارنةً أخرى بين النظام الإسلامي وبين النظامين الوضعيين الشيوعية والليبرالية، فيرى « أن أصالة النظام الإسلامي الأولى هي في مفهومه للإنسان

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٦١، ١٦٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ٣٦١).

الاجتماعي الذي يعارض في آنٍ الشيوعية التي تلاشي الفرد في الجماعة، والليبرالية التي تعادي بين الفرد والمجتمع.. ويضع الإسلام روحيته في مقابل المادية الوضعية التي تسلخ عن الإنسان إنسانيته، حائلًا بذلك دون أن تصبح الدولة يومًا (الإله الآلة) الذي عرفه الغرب، والذي تجهد الدول (المعاصرة) في فرضه »[١].

إنها - مرة أخرى - عقيدة التوازن الفذ بين الثنائيات: الفرد والمجتمع، المادة والروح، النظام والإنسان.. ولن يكون بمقدور أية عقيدة أخرى أن تفعل هذا الذي فعله الإسلام، والذي قدر (بوازار) أن يعاينه كما لم يعاينه أحد من الغربيين من قبل[٢].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٤٣١).

(٢) ونكتفي بهذا القدر من أقوال (بوازار) عن الإسلام تجاوزًا لتضخم المادة، فالكتاب كله (إنسانية الإسلام) إذا أردنا الحق يعد بمثابة واحدة من أكثر الشهادات الغربية عمقًا وموضوعيةً ووضوح رؤية للإسلام، ويستحسن أن نحيل القارئ إلى صفحات أخرى تضمنت المزيد من التحليلات القيمة عن الإسلام عقيدةً وشريعةً وعبادةً: (٢٥، ٢٦، ٣٣، ٣٥، ٤٥، ٤٦، ٥٦ - ٥٩، ٦٤ - ٦٦، ٦٨ - ٧١، ٧٤، ٨٦ - ٨٨، ٩٢ - ٩٩، ١٠١ - ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٦، ١١٧، ١١٩ - ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨ - ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣ - ١٤٢، ١٤٥ - ١٤٧، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٥ - ١٦٤، ١٦٧، ١٧٠ - ١٧٣، ١٧٨ - ١٨٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨ - ٢١٠، ٢١٧، ٢٢٠ - ٢٢٢، ٢٢٧ - ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٤ - ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٧، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٧ - ٢٩٣، ٣٤٣، ٣٤٧، ٣٦١، =

(٧)

الانتشار

يهمنا إلى حدٍّ كبير أن نعرف وجهات نظر (مارسيل بوازار)[١] في مسألة انتشار الإسلام ومعاملة المغلوبين، باعتباره مفكرًا قانونيًّا أولى اهتمامًا كبيرًا لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وباعتبار أن هذه المسألة تمثل واحدًا من أهم محاور الكتاب الذي يتضمن شهاداتٍ غنيةً تحمل قيمتها وتفرّدها.

لنبدأ بواقعة الانتشار..

إن (بوازار) ينطلق منذ اللحظة الأولى من قوة التعاليم كواحدة من أهم عوامل الانتشار « لقد أظهرت الرسالة القرآنية وتعاليم النبي [صلى اللّه عليه وسلم] أنها تقدمية بشكل جوهري، وتفسر هذه الخصائص انتشار الإسلام السريع بصورة خارقة خلال القرون الأولى من تاريخه »[٢].

وإذا كان مصطلح (التقدمية) قد تعرض للاهتزاز وفقدان

= ٣٦٣ - ٣٦٧، ٣٧٢، ٣٧٣، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٨، ٤٢٩).

(١) إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، (١٩٨٠م).

(٢) المرجع نفسه (ص ٧٤).

الثقة عبر العصور الحديثة؛ بسبب ازدواجية الذين تبنّوه ونادوا به، بين أقوال تعلن تشبثها بالمثال، وأفعال تتراجع صوب الخلف. فإن الكلمة، بعيدًا عن الإسقاطات التاريخية والمذهبية للمصطلح، تظل تحمل دلالتها الأساسية وبخاصة عندما نحيلها على الإسلام كحركة كان إيقاعها الزمني بالتأكيد، تقدميًّا: الانتقال بالإنسان صوب صيغ إنسانية أفضل، وأكثر رقيًّا، وأعمق استجابةً لمطالبه ولضرورات تحققه العمراني في العالم.. هذا التوجه التقدمي في أساسه، والذي نلمحه - كذلك - وبإيجاز في شعار الفاتحين: « اللَّه ابتعثنا؛ لكي نخرج الناس من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة اللَّه وحده »، ترك كافة النظم والمناهج والأوضاع وراءه.. متعلقةً بصيغ ذات طابع رجعي.. وكان البون شاسعًا والنقلة كبيرةً.. وهي تشكل بحقٍّ واحدةً من أشد نقاط الجذب في هذا الدين، وتمكينه من الانتشار في الأرض.

لقد كان هذا البعد التقدمي يحمل خميرته التحريرية؛ لذا كان انطلاق الفاتحين إلى العالم عملًا تحريريًّا، وكانت استجابة كل المضطهدين والمستعبدين والمظلومين أمرًا طبيعيًّا « لقد كان المسلمون راغبين في نقل أيديولوجيتهم للشعوب المجاورة التي سحقها النظام الإقطاعي الاستبدادي،

وأرهقها طغيان نظام التسلسل الكهنوتي.. والتاريخ يعيد نفسه، وليس المثل الإسلامي في شن الحروب لـ (تحرير) الشعوب بالمثال الأوحد »[١].

وكان يتضمن - بالضرورة - محاولةً جادةً لتقديم البديل.. العدل الذي كان الناس ولا يزالون يطمحون إليه « وفي وسع المرء أن يحكم على صفاء روح الإسلام، إذا نظر إلى الطريقة التي عامل بها النبي [صلى اللّه عليه وسلم] وخلفاؤه [رضي اللّه عنهم] السكان المدنيين الذين خضعوا لسلطتهم في الأراضي المفتوحة حديثًا. فلقد كانوا يدركون تمامًا أنهم لا يملكون سوى حق تطبيق العدل. ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت الهيمنة السياسية للدولة الإسلامية قد انبسطت عن طريق السلاح بصورة خاصة، فإن الدين الإسلامي قد ذاع وشاع بشكل أساسي بالطرق السلمية »[٢].

تلك هي مهمة الفاتحين ومبرّر حركتهم « حق تطبيق العدل » الذي حمله الإسلام إلى العالم، وهذا يعني - بالضرورة كذلك - عدم استخدام القوة في فرض العقيدة وتغيير قناعات الآخرين، فيما سنرجع إليه بعد قليل، كما يعني اعتماد صيغٍ في العمل القتالي عادلةٍ وجدِّ إنسانية..

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٥٣، ٢٥٤).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٥٣).

وهذه، أي أخلاقية القتال وشرعته، يقف عندها (بوازار) طويلًا معالجًا إياها من منظوره القانوني، واجدًا أنه ليس ثمة محاولة في تاريخ البشرية قدرت على مطاولة الإسلام في هذه المسألة! لقد « نمّى الإسلام مفهومًا طريفًا للعالم والجماعة والإنسان، فالهدف من الحرب محدّدٌ تحديدًا دقيقًا، وهو الذي يقرّر بالتالي طريقة سير المعارك والمعاملة التي يكون من الملائم أن يُعامل بها الأعداء في الوقت نفسه. ولا يمكن أن تتعارض الحرب مع الفضيلة والعدل في المذهب الإسلامي..وهكذا يغدو المقاتل المسلم سائرًا على هدي المبادئ القرآنية والقدوة النبوية، ويعرف كيف يحترم الإنسان العدوّ؛ لأن الحرب لا تضع الشعوب بعضها في مواجهة بعض، بل تضع المقاتلين.. وحاصل الأمر أنه لا يمكن إدراك الفلسفة الإسلامية التي تناغم بين القتال والرحمة، دون الرجوع إلى ما تأكد في وقت مبكر أنه مناخ الإسلام الروحي، والمظهر الخارجي الخاص بالدين كما يجسده محمد [صلى اللّه عليه وسلم] للمسلمين. فالورع الذي يعني الخضوع للّه يدفع إلى الخشوع، وبالتالي إلى المروءة.. وهكذا فإن الوَرَعَ المُفْضِي إلى القتالية يلتقي بها ويُعدّ لها ليبلغا معًا أوج الشهامة »[1].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٧٣، ٢٧٤).

إن القتال - ها هنا - يتعاشق مع مطالب الموقف الإيماني وسيلةً وهدفًا، وليس من المعقول أن يناقض المقاتل المسلم نفسه، فيمارس في قتاله مفردات تقف على الضد من قناعته.. من إيمانه بالهدف الذي يتحرك إليه، وبالوسائل الشريفة التي يضعها هذا الهدف. فليس ثمة ها هنا - كذلك - أي ظل لمبدأ الغاية تبّرر الواسطة. إن الغاية ما دامت على هذا القدر من السموّ والوضوح، وما دامت - كذلك - على هذا القدر من الارتباط والالتحام بمعطيات الإيمان، فلا بدّ أن يتوسل إليها بطرائق لا تلحق بها التزييف والتشويه.. إن « حجر الزاوية في البناء الحربي الإسلامي بأكمله هو حظر التجاوزات، فهو في أساس فلسفة الإسلام الخلقية والقانونية برمّتها. فتعاليم النبي [صلى اللّه عليه وسلم] وتعاليم خلفائه على السواء، تلح على ضرورة امتناع المحاربين المسلمين عن سفك الدماء من غير سبب، وعن تدمير العقارات ما دامت الضرورات العسكرية لا تفرض تدميرها.. »[1].

وهذا يعني أن العمل القتالي في الإسلام هو - بشكل من الأشكال - ممارسة حضارية.. حماية وتعزيز للقيم الحضارية الأصيلة، ومنع للعدوان عليها. ومنذ فجر الفتوحات « كان المحاربون المسلمون قد فرضوا على أنفسهم روحًا

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٧٦).

من التسامح مع غير المسلمين ومع الشعوب المغلوبة. وفي زمنٍ لم يكن فيه العنف يعرف شرعًا ولا عاطفةً، أصدر أبو بكر [رضي اللَّه عنه] أول خليفة للنبي [صلى اللَّه عليه وسلم] إلى جنوده التعليمات المشهورة، المردَّدة كثيرًا، والتي تختصر الروح الخلقي للقانون الإسلامي »[١].

ويقارن (بوازار) بين هذا الذي شهدته الساحة الإسلامية، وبين التجارب الأخرى، فيجد البون شاسعًا بشهادة التاريخ، لقد « كان الصليبي ينطلق لذبح الكافر تلبيةً لنداء (البابا) أوربان الثاني المردِّد ألف مرة: (اللَّه يريد ذلك). أما بالنسبة إلى المقاتل المسلم فكان عليه أن يتقيّد بالموجب الخلقي.. أن يكظم غيظه ويكبح شهوته ليعامل عدوه بشهامة. ومن جهةٍ أخرى كان الإسلام يملك مؤسسة حماية للأقليات (الكتابية) الواقعة تحت إشرافه السياسي التي لم تتعرض عمومًا لأي اضطهاد خاص. وبالمقابل فإن استعادة أسبانيا لم تنته إلّا بطرد آخر المستعربين من شبه الجزيرة الأيبيرية، وكان أكثرهم من سكان البلاد الأصليين من نسل من كانوا قد اعتنقوا الإسلام.. وفي وسعنا أن نذكر من باب التضاد، ومن غير أن نسعى لمحاكمة الحضارة الغربية، أنه بعد عدة قرون أخرج مؤسسو القانون الدولي في أوربا المسلمين

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٧٨).

(الكفرة) من دائرة الإفادة من قانون الحرب. ومع ذلك تبقى فكرة (الجهاد المقدس) تعبيرًا عن تعصّب المسلمين الديني!! »[١].

وحتى في حالات هزيمة المقاتلين المسلمين، فإن ردّ الفعل لم يدفعهم إلى تجاوز « الأخلاقية » التي ركزها الإسلام في نفوسهم وأفعالهم « ونادرة هي الأمثلة التاريخية التي تثبت تعرض يهود أو نصارى للاضطهاد انتقامًا حين كان الخذلان حليف المسلمين. وحتى في أعصب الأوقات التي مرّت بها الحروب الصليبية لم يكن صفو المسيحيين على وجه العموم يكدّر »[٢].

ولقد انعكست هذه الأخلاقية، أو الشرعة الإنسانية في القتال على جانب من أهم جوانب الحرب: معاملة الأسرى « فإن التنظيمات التي قررها التشريع القرآني في معاملة الأسرى، أكثر مساهمات الإسلام ديمومةً في توسيع قانون الحرب، وأعظمها مجلبةً للفخر. وتكثر الأمثلة في التاريخ الإسلامي عن المروءة والإنسانية في معاملة الأسرى منذ أيام النبي [صلى اللّه عليه وسلم] حتى زمن صلاح الدين..، ويجب أن نُدْخِل في حسابنا التقهقر في الزمن

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٥٤، ٢٥٥).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٨٣، ٢٨٤).

وتطور الأخلاق؛ لندرك جيدًا المظهر الأصيل والثوري لتعليمات محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] في القرن السابع الميلادي.. »[1].

ثم يخلص إلى تأكيد القول بأن القانون الدولي الإسلامي: « يستند إلى مبادئ خلقية متينة تطمح إلى تخطي الواقع البشري اليومي »[2].

وهكذا نجدنا مرةً أخرى إزاء البعد التقدمي لحركة الجهاد الإسلامي: تخطي الواقع البشري اليومي المترع بالشروخ والمظالم والتناقضات، لصياغة العالم كما يريده اللَّه - سبحانه - أن يكون: متوحدًا، سعيدًا، نظيفًا، عادلًا، حرًّا.. وليس كما يريده الكهنة والمرتزقة والطواغيت..، وهكذا نجدنا - كذلك - إزاء الشعار الذي رفعه الفاتحون في العالم: (اللَّه ابتعثنا لكي نخرج الناس من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة اللَّه وحده).

ومع قوة التعاليم، وأخلاقية القتال، لا ينسى (بوازار) أن يؤشر على عوامل أخرى أعانت على انتشار الإسلام.. فهنالك - أيضًا - حماسة المجاهدين التي كانت تدفعهم

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٨٥).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٩٥).

لتخطي العوائق، والاستجابة للتحديات، وقبول الموت إذا كان يعني في النهاية استشهادهم أو انتصار كلمتهم في الأرض، لقد « زوّدت حدة الإيمان المحاربين (المسلمين) بحماسة وروح أسهما بطريقة مباشرة حتمًا في انتصاراتهم العسكرية، وبطريقة غير مباشرة في جعل شعوب البلاد المفتوحة تعتنق الإسلام فيما بعد »[١].

وهنالك - فوق هذا وذاك - تجاوز القسر المذهبي بصيغه كافةً ومنح حرية الاختيار أمام المغلوبين على مصراعيها « فالقوة لم تكن العنصر الأولي للتوسع الإسلامي، والفكرة المسبقة الغربية القائلة بانتشار الإسلام انتشارًا سريعًا بفضل السيف ينبغي أن تطرح.. ويكفي دليلًا قاطعًا على ذلك أن تكون الشعوب التي أُخضعت ثم رفضت السيطرة الغربية، قد احتفظت بالدين الإسلامي »[٢]. فإن الاختيار الحرّ، لا القسر والإرغام، هو الذي يمنح العقائد ديمومتها وبقاءها بمواجهة التحديات والمتغيرات.

* * *
* *
*

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٥٣).
(٢) المرجع نفسه (ص ٢٧٢).

(٨)

التعامل مع الآخر

لقد انتصر الإسلام إذن، وأصبحت كلمته في مساحات واسعة من العالم هي الكلمة، فماذا عن تعامله مع غير المسلمين؟

نستطيع أن نبحث - أولًا - عن المرتكزات، أو الاستنتاجات الأساسية التي يركز فيها (بوازار) الموقف كله، ثم نتابع الوقائع التي تغذيها وتؤكدها.

فهو يرى - مثلًا - أن الإسلام حاول « منذ القرن السابع للميلاد أن يقدم حلًّا لمشكلة الأقليات فريدًا في نوعه. وتستحق جماعة غير المسلمين على أرض الإسلام أن تتناول بالتحليل؛ لأنه ثبت أنه نهج لا مثيل له، في الوقت الذي كان فيه الغرب على أهبة الخروج من العصور الوسطى، وإدراك ضرورة وضع الأنظمة المحددة للعلاقات مع الغرباء »[1]. وهو يصف الحل الإسلامي لمشكلة الأقليات بأنه « تجديد يلفت الأنظار »[2]، وهو يجد كيف أن ارتباط الأنظمة والممارسات الإسلامية بأصولها الإلهية المستمدة من

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨٧).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٠٥).

الوحي، يجعلها أكثر ديمومةً، وأشد قدرةً على التحقق في الزمن والمكان، وهو يقول بهذا الصدد أنه: « لا بد تقريبًا من أن يتخذ التعبير عن الأنظمة التي تدّعي الخلود، والوصف النظري للمؤسسات التي لم تتجسّد حقيقة إلّا في التأمل المذهبي - مظهرًا باليًا باهتًا في نظر المراقب الأجنبي السيئ الاطلاع. وتبقى المسلّمات المستمدة من القرآن صالحةً - على العكس - إلى الأبد في نظر المسلم؛ لأنه لا يمكن أن يكون في الوحي الإلهي أفكار (حديثة) أو (قديمة)، بل فيه فقط مبادئ صحيحة وعادلة بصورة مطلقة. ونقول بأننا: لم نَسْعَ إلى إصدار الأحكام، بل سعينا إلى أن نثبت ببعض المستندات الموجزة أن الإسلام قد أكد بشكل رائع، وقبل أية حضارة أو دين - على ما يبدو - احترام الإنسان في مجتمع يؤمن بالمساواة بحثًا عن أفضل عدالة ممكنة وبتوجيه من شريعة استعلائية »[1].

فنحن إذن، ومن خلال تحليل (بوازار) إزاء « حل لمشكلة الأقليات فريد في نوعه »، و « نهج لا مثيل له »، و« تجديد يلفت الأنظار »، كما أننا إزاء مبدأ « أكد بشكل رائع، وقبل أية حضارة أو دين على ما يبدو، احترام الإنسان في مجتمع يؤمن بالمساواة بحثًا عن أفضل عدالة ممكنة ».

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢١٣).

فأين هي مصداقية هذه الاستنتاجات؟

لقد مررنا في الفقرة السابقة التي عالجت انتشار الإسلام بإيجاز، ببعض المعطيات التي تؤكد ولا ريب استنتاجاتٍ كهذه، لكننا هنا سنتابع (بوازار) وهو يقدم المزيد من الشهادات والوقائع التي يمكن - لغرض التوضيح فحسب - أن ندرجها في سياقاتٍ ثلاثة كانت تشكل الجسور الرئيسية بين الغالب والمغلوب.. بين المسلمين والجماعات الأخرى: **التسامح، الحرية، وحماية الحق.** ولا مبرر لتكرار القول بأن: هذه السياقات ترتبط فيما بينها ارتباطًا صميمًا، ويغذي بعضها بعضًا.

- **في السياق الأول**، يبدأ (بوازار) بطرح المقولة التالية: « إليك إحدى أهم مساهمات الإسلام في تأليف مفهوم عالمي حديث: **التسامح**، وهو واجب ديني وأمر شرعي. والقرآن واضح في الإشارة إليه »[1].

فها هنا نجد التسامح ليس اختيارًا كيفيًّا، ولا منّةً يمن بها الغالب على المغلوب.. إنه « واجب » و « أمر »، ليس هذا فحسب، بل إن هذا الواجب أو الأمر لا يستمد إلزامه من مصدر وضعي.. إنه أمر اللَّه، وكتاب اللَّه واضح في الإشارة إليه.

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨٣).

هذا هو الذي يجعل من مبدأ التسامح الإسلامي واحدًا من أبرز ممارسات الحياة الإسلامية، وأشدها التصاقًا بالتعامل والسلوك، وليست مجرد بقع تتوزع على خارطة العلاقات هنا وهناك.. إنها إيقاع هذه العلاقات وفي صميم نسيجها.. « وعلى الرغم من جميع تقلبات التاريخ وصروفه، فقد تمكنت القاعدة القرآنية من فرض تسامح قلّما تتقيد به الأنظمة الاجتماعية حتى في هذه الأيام. فلقد حددت منذ القرن السابع الميلادي صفةً إنسانيةً للأفراد غير المساهمين في الرابط المجتمعي الديني والقانوني، وتمكن الإشارة عن طريق المقابلة بالضد، إلى أن مذهب الحق الدولي المعاصر ما يزال يسعى لتحديد (أضأل وضعٍ) للأجانب »[1].

يواصل (بوازار) تأكيد واقعة التسامح الإسلامي هذه فيقر بأنه: « لا بدّ من الاعتراف بأن الإسلام كان متسامحًا على الصعيد الديني، بل على أكثر من ذلك؛ لأنه يحترم معتنقي الرسالات الإلهية السابقة ويحميهم. وأخيرًا، وعلى الرغم من الضرورات الاقتصادية والحاجات الإدارية، أظهر الإسلام من وجهة النظر السياسية التاريخية، تقديرًا رائعًا لأهل الكتاب بقبوله بأن يعيشوا في كنفه. فلقد أبقى على مؤسسات إدارية وكنسية وقضائية لا تتوافق مع الشريعة

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢١٢، ٢١٣).

القرآنية، ولم يفرض على الذميين بعض المحظورات على الرغم من كونها أوامر إلهية. والتسامح الإسلامي عبارة عن تقدير لغير المسلم وعدل وإرادة إلهية. وطابعه الإلزامي يضفي عليه بعدًا خاصًّا يتيح له أن يبلغ أكرم ما يحمل لفظه من معنى. فهو يستلهم احترام الإنسان الذي يعتقد فكرة مخالفة، فالاحترام يستهدف الإنسان لا رأيه »[1].

ومرةً أخرى، فإن هذا التسامح يستمد ثقله وحضوره وإلزامه من كونه « أمرًا إلهيًّا »، ومن انبثاقه عن فكرة « احترام الإنسان » التي نادى بها الإسلام. أكثر من ذلك إن الإسلام « لا يكتفي بشكل جماعي، والمسلم بشكل شخصي، بأن يكونا متسامحين، بل يحترمان - كذلك - تعدد الأمم بوصفه تعبيرًا عن الحكمة الإلهية »[2].

وكلما قوي هذا الدين واشتد ساعده على الصعيدين الداخلي والخارجي؛ « كان يتراءى أكثر تسامحًا »، وينمّ نصّ الآية القرآنية التي تمنع الإكراه على اعتناق الدين[3] عن تأكيدٍ لا يتزعزع، وقوة الأمة توفر للمؤمن ألّا يخشى اليهودي ولا المسيحي، وأن يحترم بالتالي شخصهما

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢١١).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢١٠).

(٣) سورة البقرة، الآية (٢٥٦).

ودينهما ومؤسساتهما. وقد استوحت الجماعة الإسلامية أثناء الموجة الأولى لانتشارها في الأرض استيحاءً كبيرًا الترتيبات التحررية التي أغدقها النبي [صلى اللَّه عليه وسلم] وخلفاؤه [رضي اللَّه عنهم].. »[١].

ويحذّر (بوازار) من خطيئة التعميم الذي يستمد حيثياته من بعض الاستثناءات، فلقد « كان الاحترام مع الاختلاف أجمل مظاهر التسامح الإسلامي. وإنه من الخطأ والظلم الكشف عن تعصب الإسلام بالنظر إلى بعض التجاوزات الطفيفة التي دمغت بين الفينة والفينة تاريخ الدولة الإسلامية. فقد حمل القانون الإسلامي - على العكس - حلولًا جديدةً وسمحة - في حقبة كان فيها التعصب بمفهومه الحالي معتبرًا في كل مكان من العالم الإقطاعي إحدى فضائل الدولة »[٢].

ويقارن بين الإسلام والتجارب الدينية والوضعية الأخرى في الماضي والحاضر، فيجد أنه « في حين كانت الحصرية والتعصّب من فضائل الدولة في الغرب المسيحي - وبقيت كذلك لعدة قرون - كان قد سبق للإمبراطورية الإسلامية أن تقبّلت جماعاتٍ كثيفةً من غير المسلمين وحمتهم بمعاهدات لا سبيل إلى انتهاكها. وكان

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٠٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٠٠).

من نتيجة عيش المسلمين والمسيحيين واليهود جنبًا إلى جنب أن خلق بينهم جوًّا من التسامح لم يسبق للعالم الممتد على سواحل البحر الأبيض أن عرفه قط من قبل. وأصالة النظم السياسية - التشريعية صادرة عن طابع الإسلام الخصوصي.. وقد زال وضع المعاهدين من الوجود بمقدم الأزمنة الحديثة، وليس مؤكدًا أنه استبدلت به مؤسسة أكثر ملائمة.. ولا بد أن نلاحظ - من خلال رؤية واقعية - أن مختلف الأنظمة المقترحة لتأمين احترام الأقليات توفر القليل من الضمانات الفعلية. والتاريخ الحديث ماثل مع الأسف أمامنا للتذكير بذلك »[١].

والتسامح الإسلامي لا يقتصر ويتحدّد بجغرافية عالم الإسلام، إنه يتجاوزها إلى العالم كلّه؛ لأن محور هذا التسامح هو - كما أشار بوازار قبل قليل - « احترام الإنسان »، وهو - كذلك - وكما سنرى بعد قليل « تحريره » و « حماية حقه » من العدوان. وهكذا « ظلت أبواب العالم الإسلامي مشرعةً على مصاريعها أمام المسافرين والمنفيين والتجار غير المسلمين، بغض النظر عن الحال التي كان عليها الوضع الدولي »[٢].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢١١، ٢١٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٣٧).

بينما الأوربيون الذين حكمتهم دائمًا منفعتهم الخاصة وأنانياتهم العرقية، وإلغاؤهم لغير الأوربي من الحسابات الأخلاقية في التعامل. هؤلاء الأوربيون استخدموا - للأسف الشديد - « التنظيمات الإسلامية الأصيلة السمحاء لحماية الأقوام غير المسلمة وسيلةً للتدخل، والهيمنة على دار الإسلام »[1].

وما حدث بعد هذا يكاد يكون معروفًا للجميع!!

- **وحرية الاختيار العقدي هي صنو التسامح، بل هي وجهه** الآخر، إذا جاز للوجهين الفصل بينهما ولو في الخيال!.. هذه الحرية التي يؤكدها الإسلام لحظةً بلحظة والتي تكاد تكون خبزه اليومي، ليست كلمةً تقال، أو شعارًا يطرح، ولكنها فعل، وتحقق، والتزام. وإن لها لمرتكزاتٍ موغلةً في صميم العقيدة الإسلامية، وسائر البِنَى التشريعية والسلوكية التي تتمخض عنها وتقوم عليها. والإسلام في موقفه هذا لا يجامل على حساب الحقيقة الدينية المطلقة التي جاء بها بمواجهة تحريفات الوضعيين والمتدينين على السواء، كما يحاول اليوم المهزومون من المسلمين في دوائر وأنشطة التقارب بين الأديان.. ولكنه يؤكد حقًّا إنسانيًّا ثابتًا، ويعزز تقييمه للعقل والإرادة اللذين هما مناط الموقف العقدي.

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٠٥).

صحيح أن الإسلام منح احترامًا أعلى درجةً للأديان ذات الأصول السماوية بحكم أصولها هذه، لكنه لم يتهادن البتة بصدد مرتكزه الأساسي في النظر إليها والتحاور معها التوحيد، الذي كان بمثابة القول الفصل للحسم بين الإسلام وبين سائر الأديان التي حرّفتها المصالح والأهواء.. وهكذا فإن. الحرية التي منحها الإسلام أتباع هذه الأديان، والحماية الشاملة التي أحاط بها أنشطتهم العقدية، أمر يختلف بالكلية عن أية شبهة لإقامة الجسور بين نمطين من العقائد ينطلقان من أصول واحدة، ولكن السبل تفرقت بهما، فمضت الأديان السابقة صوب الشرك والتعدد، وأعلن الإسلام بوضوح وصرامة وحسم، أنه لا يقبل مطلقًا أي انحراف عن مبدئه في التوحيد. لقد « فتح الإسلام الباب للتعايش على الصعيد الاجتماعي والعرقي حين اعترف بصدق الرسالات الإلهية المنزلة من قبل على بعض الشعوب، لكنه أكد أنه يرفض الحوار في الوقت ذاته على الصعيد اللاهوتي؛ حين أزال من العقيدة كل ما اعتبر زيفًا مخالفًا للتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة. وأتاح منطقُ تعاليمه القويُّ وبساطةُ عقيدته وما يرافقها من تسامح، أتاح كل هذا للشعوب التي فتح بلادها حريةً دينيةً تفوق بكثير تلك التي أتاحتها الدول المسيحية نفسها »[١].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨٤).

وهكذا يجد (بوازار) كيف أن الإسلام « يعلّم كل مسلم عن طريق الإيمان والإلزام باحترام التنزيل الإلهي بشكله الإجمالي، أن ينشر عقيدته محترمًا عقيدة الآخرين »[١]. بينما يجد في الجهة الأخرى أن « القتال المفتوح مع المشركين »، وتضييق الخناق على الوثنية، وعدم إتاحة المجال لها للعبث بالموقف الديني وتهديده باسم حرية الاختيار، هذا الموقف « لا يبدو موجهًا إلّا إلى عدوانية خاصة بوثنية ضيقة وبربرية وثنية لا تملك أي مفهوم لربوبية عليا »[٢].

ومن ثم فإن آيات (براءة) المعروفة في مقدمة سورة (التوبة)، والتي جاءت في أخريات عصر الرسالة بمثابة إعلان نهائي عن تصفية الوجود الوثني، لا تعني من قريب أو من بعيد أي مساس بحرية المعتقد التي نادى بها الإسلام، ونفذها في الواقع كما لم ينفذها دين أو مذهب قبله ولا بعده، وإنما هو - مرةً أخرى - التوجّه التقدمي لعقيدة ترفض السماح لقوى الشر، والجهل، والتخلف، والبربرية أن تعرقل مسيرة الدين الذي جاء لكي يمضي بالإنسان قدمًا إلى الأمام، وحتى النهاية.. وإلّا فما الذي جعله يقدم معطياته الغنية تلك إزاء كافة الفئات الأخرى من غير المسلمين، والتي كان موقعها - مهما قيل عنه - أبعد عن مواقع التخلف والهمجية؟

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨٦).

(٢) المرجع نفسه (، ص ٢٤٨).

وما لنا ألّا نرجع إلى (بوازار) كرةً أخرى لنضع أيدينا على المزيد من الشهادات « لقد تألفت (أمم) من نوع معين، واتحدت، وخضعت لنظامها الديني الخاص، وانخرطت في البنية الاجتماعية الفوقية للمجتمع الإسلامي الذي يحميها.. »[1]. بهذه الكلمات يلخّص (بوازار) الموقف كله، أو يرسم - بعبارة أخرى - خارطةً ذات طابع شمولي لعالم جديد صنعه دين جديد، يذكرنا بتركيبه العقدي المدهش، وبحرية الاختيار الذي مارسته الجماعات التي شكلته، بالعمل السيمفوني الذي يتيح للنغمات كافةً أن تعزف ألحانها، ولكنه لا يسمح لها في نهاية الأمر أن تنساق إلى الفوضى والنشاز. إنما هو التوافق الباهر الذي يجعل الجميع يتحركون - إذا صح التعبير - في مجال ذي طبقتين: التعبير الذاتي، والتوظيف للهدف الفوقي الشامل الذي يقود الجميع.

لقد كان « أعضاء كل زمرة من زمر الأقلية » في هذا المجتمع الإسلامي « خاضعين لقوانينهم الخاصة، ولا يفترض فيهم التقيد بالنظام الإسلامي كما يتقيد به المسلمون، ما عدا بعض التنظيمات التي تحفظ الأمن العام، وقد كان من شأنه أن يسمح بإقامة نظام يضمن أشخاص

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨٠).

الأقليات وممتلكاتهم في المجتمع عن طريق تأمين احترام دينهم وأخلاقهم ومؤسساتهم »[١].

ومنذ البدء وضع الرسول المعلم - صلى اللَّه عليه وسلم - ضوابط على الخارطة العقدية للعالم الذي بُعث؛ لكي يصنعه على عين اللَّه. ففي عام (٦٣٠م)، يقول (بوازار): « عقد محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] آخر اتفاق مع مسيحيي نجران، يتعهد فيه بحمايتهم وتأمينهم على نفوسهم وممتلكاتهم، وضمان حريتهم في التمسك بعقيدتهم وعبادتهم على أن يعترفوا للإسلام بنوع من السيادة السياسية المطلقة..، ولم يفقد أهالي نجران من الوجهة القانونية الصرف أي حقٍّ من حقوقهم، باستثناء ما كان من أمر تحريم الربا. وكان هناك أحكام خاصة تمنع تدخل النفوذ الإسلامي في الجهاز الكهنوتي المسيحي، وتحظر الإساءة إلى أهل الذمة، وكل شكل من أشكال الاضطهاد، ولما كانت السنة الإسلامية قد اعترفت بصحة الاتفاقات وسجلها الفقه كذلك، فقد أكدته مصادر القانون الخاص بوضع غير المسلمين المقيمين على أرض الإسلام، وسرعان ما اتخذت هذه الأحكام طابع الديمومة. ولن تكون المعاهدات التي يبرمها الخلفاء فيما بعد إلَّا تكريرًا في

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٩٠).

الغالب للاتفاق المعقود بين محمد [صلى اللَّه عليه وسلم] وأهالي نجران »(١).

وفي ظل هذا المناخ الإنساني الفريد الذي صاغه رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - وسار على هديه مِنْ بَعْدُ خلفاء الإسلام ومسؤولوه، استمرت « البنية الكهنوتية والإدارية للجماعات المعاهدة » على العمل. لم تتعثر أو تتوقف، وكان « البطاركة والأساقفة والحاخامون المنتخبون حسب الإجراءات التقليدية بصورة عامة، يتمتعون بنوع من وضع الموظفين، وكانت الدولة تعترف بأحكامهم القضائية وسلطتهم الروحية والزمنية، وكان الخليفة يقرّها. وإذا كان الكتابيون يدفعون الجزية فقد كانوا يحصلون على ضمان بعدم المساس بأشخاصهم أو ممتلكاتهم، ويتمتعون بالتالي بالشخصية القانونية التي يتمتع بها المؤمنون »(٢).

ولم يكن أحد « يزعج اليهود والنصارى في ممارسة عبادتهم، ولا حدث أن ألحق بهم التمييز بصورة منتظمة، ولا أكرِهوا على التخلّي عن دينهم لمصلحة الإسلام. والأعمال التي قد تبدو عنيفةً في الوقت الحاضر إنما كانت

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٩٢).

(٢) المرجع نفسه (ص ١٩٧).

تقررها - على ما يظهر - المصلحة العليا أكثر مما يقررها التعصب الديني »[١].

وعلى مدار التاريخ، وتقلب الأحوال بشعوب الإسلام وقياداته الحاكمة، وعلى ما تعرضت له هذه الشعوب من عدوان متواصل، ومتطاول باسم العقيدة، مما كان بمقدوره أن يمنحها المبرر لتجاوز تقاليدها الأصيلة بصدد التعامل مع غير المسلمين، إلّا أنها - أبدًا - ما تجاوزت هذه التقاليد التي انحدرت إليها عبر قرون الإسلام المتطاولة، والتي كانت تجد نفسها قبالتها وهي تقرأ كتاب اللَّه، وتتعامل مع سنة رسوله - صلى اللَّه عليه وسلم -. و (بوازار) يؤكد ها هنا، كما أكد معظم الباحثين في العصر العثماني، كيف أن الموقف لم يتبدل أو يتغير ها هنا أيضًا، بل لعله ازداد تألّقًا وجُنْد العثمانيين يتدفقون على أوربا ويواجهون تحديات الأديان المغايرة، وعنفها، وشراستها، لقد « تمتع البطاركة والحاخامون بصلاحيات متزايدة (في الدولة العثمانية).. وبدت الأقوام المعاهِدة وكأنها أمم شبه مستقلة داخل الإمبراطورية في ظل العدالة، وحتى تحت جناح حماية السلطان »[٢].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٠١).

(٢) المرجع نفسه (ص ٢٠٣).

- **ومع حرية المعتقد، وحماية هذه الحرية من أية صيغة من صيغ الانتقاص أو العدوان أو التهديد،** كانت هنالك على الخارطة نفسها مؤشرات أخرى بموازاتها تمامًا، أو من خلالها، عن موقع غير المسلمين في مجتمع الإسلام ودولته. **إن حقوقهم المدنية حُميت هي الأخرى، وفرصهم كمواطنين في دولة يحكمها الإسلام فُتحت على مصاريعها..** أبدًا ما اعتبروا مواطنين من درجة سابعة أو رابعة أو حتى ثانية، كما صنف الناس في دول أخرى غير دولة الإسلام: اليونان، أو الرومان، أو أوربا العصور الوسطى، أو عصر الديمقراطيات القومية والرأسمالية والشيوعية!

إن (بوازار) يَدين بقوة تلك الكتابات الغربية التي كثيرًا ما لجأت « إلى عملية تعميم مفرطة في التبسيط، فاعتبرت هؤلاء المحميين (من أهل الكتاب) بمثابة (مواطنين من الدرجة الثانية). والواقع أن هؤلاء القوم كانوا أجانب خاضعين لقوانينهم الخاصة، و (محميين) بالمعنى الفعلي للفظة؛ لأنهم مقيمون جغرافيًا في المجال الخاضع سياسيًا وثقافيًا للإسلام، وكانوا يؤلفون أقلياتٍ دينيةً متناسقةً تكفل أوضاعها نُظُمٌ قانونيةٌ مُلزِمةٌ إلزامًا شديدًا للأغلبية المسلمة؛ لأنها جزء من التنزيل »[1].

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨٤).

فحقوق المواطنة هذه ليست منةً يمن بها عليهم ولا هوًى أو ميلًا لهذا الحاكم أو ذاك، ولهذا المشرع أو ذاك، قد يتغير أو ينقلب بتغيّر المشرِّعين والحكّام.. كلا، إنما هو التزام عقدي ثابت، دائم، مصون، غير خاضع للمتغيرات والنسبيات؛ لأنه مستمد من كتاب اللَّه وسنة رسوله - صلى اللَّه عليه وسلم - بل إنه جزء منها.

هذا هو الذي يفسّر لنا ديمومة هذه العلاقة الإنسانية في مجتمعات الإسلام، رغم تغير الظروف والأحوال، ورغم بروز وقائع ومعطيات كانت تدفع - في مجتمعات أخرى - إلى تغيير حاسم في موقف أبنائها من مخالفيهم في الاعتقاد..

ومرةً أخرى فإن « الذميين لم يكونوا يشكلون فئةً أدنى على الصعيد الاجتماعي البحت.. وهل من حاجة إلى التذكير فوق هذا بأن عددًا من (أهل الكتاب) قد لعبوا دورًا سياسيًّا من الطراز الأول في التاريخ الإسلامي »[1].

و (بوازار) يواصل تأكيده لهذه المسألة: الموقع الذي يحتله غير المسلمين على خارطة الديار الإسلامية وفي ظلال القيادات الإسلامية، فيرد على ما يسميه « الزعم بأن القوم الخاضعين للحماية من أهل الكتاب، يتخلون

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٩٠).

عن سيادتهم الخارجية، وعن الجزء الأكبر من سيادتهم الداخلية بقبولهم دفع الجزية للسلطة المسلمة التي تكفل حمايتهم » ويرى أن زعمًا كهذا إنما « هو لا ريب استدلال بمعطيات مخالفة للتاريخ، ومماثلة بين مؤسسة الجزية وأحد الإجراءات القانونية الحديثة كالاستعمار أو نظام الوصاية. فالقضية هي على العكس من ذلك، قضية وثيقة قانونية تلقائية أصيلة تغاير القانون غير المشروط كما تغاير المعاهدة الدولية. إنها التعبير العملي عن التسامح الإسلامي الذي يسمح باستقبال قوميين متحققين بوضع خاص في قلب العالم الإسلامي »[1]، كما أنه يرى بأن « ما كان يفرض على الأقليات الذمية من تكليف يبدو - حتى على ضوء مفاهيمنا الحديثة - معتدلًا ومنصفًا: ضريبة تُدفع تعويضًا عن حمل السلاح، واحترامًا للدين، وبالتالي لمؤسسات الدولة الغالبة السياسية والاجتماعية، ومساهمةً غير مباشرة في المجهود لحماية الجماعة، واحترامًا للأمن العام »[2].

وباعتباره رجل قانون دولي، فإن (بوازار) يلحظ ويقيّم تلك « الحقوق والضمانات الممنوحة جماعيًا للأقليات القاطنة في كنف الإسلام »، وكونها « دائمةً وغير قابلة للتنازل عنها، مهما تكن حال العلاقات بين العالم الإسلامي

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨٨، ١٨٩).

(٢) المرجع نفسه (ص ١٩٥، ١٩٦).

وبين معتنقي دين الأقليات الذين يعيشون خارجه »، ويستنتج بأن « هذه التنظيمات القانونية الخاصة والإلزامية »، قد أدّت على ما يبدو « إلى تكوّن جنين قانون دولي عام لدى فقهاء المسلمين قبل أن يفكر بذلك مشرّعو العالم المسيحي بزمن »[١].

وهو يلقي المزيد من الضوء على وضع الأجنبي في أرض الإسلام، كامتدادٍ لوضع المواطن غير المسلم في عالم الإسلام، فيؤكد مبدأ « ضمان سلامة الأجنبي.. بصورة ناجزة »؛ حيث إن الموقف أو التشريع ها هنا أيضًا « يستمد قوته الإلزامية من الشريعة الإلهية التي لا يمكن أن تخضع للتغيرات المحتملة على الدوام في تشريعات البشر ». وهكذا « يصبح الأجنبي ضيفًا مقدس الضيافة. وإذا حدث لسبب قاهر ما يوجب وقف الحماية فإن المحمي يتمتع بحقٍّ مطلقٍ في أن يُقاد بلا عنف إلى حدود الدولة التي هو من رعاياها »، بل إن « المؤسسة المعتبرة مظهرًا حيًّا للتسامح الإسلامي والضيافة المقدسة هي في الواقع أكثر من ذلك. فحق أيٍّ من الناس في تقديم الملاذ باسم الجماعة بأسرها، يمثل بشكل من الأشكال نوعًا من تعبير فردي عن الوقوف في وجه سلطة الرئيس ورابطة المجتمع الديني. ويوضح هذا

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ١٨٨، ١٨٩).

التعبير أكثر ما يوضح الاحترام الذي يُكِنُّهُ الإسلام للإنسان بكليته »[١].

وتلك هي حجر الزاوية التي يقوم عليها بنيان هذا الدين ومعطياته إزاء غير المنتمين إليه: احترام الإنسان بكلّيته..

الإنسان.. ابتداءً..

وعلى ضوء هذه الحقيقة الخطيرة والمؤكدة، تبدو كافة المذاهب والأديان والمعتقدات التي مارست اضطهاد غير المنتمين إليها، وفتنتهم عن قناعاتهم، منذ عصر الاسترقاق الروماني وحتى عصر الاستلاب الإمبريالي والقسر الشيوعي، مرورًا بمحاكم التحقيق وسائر الممارسات اليهودية والمسيحية والهندوسية الجائرة، تبدو جميعًا موجهة ضد الإنسان، كما هي في الوقت نفسه مُرُوقٌ عن أمر اللَّه..

* * *
* *
*

---

(١) إنسانية الإسلام (ص ٢٣٥، ٢٣٦).

السيرة الذاتية للمؤلف

أ. د. عماد الدين خليل.

- ولد الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل في الموصل عام (١٩٤١م).

- حصل على شهادة البكالوريوس (الليسانس) في الآداب بدرجة الشرف من قسم التاريخ بكلية التربية/ جامعة بغداد عام (١٩٦٢م).

- حصل على الماجستير في التاريخ الإسلامي بدرجة جيد جدًّا من معهد الدراسات العليا بكلية الآداب/ جامعة بغداد عام (١٩٦٥م)، عن رسالته الموسومة (عماد الدين زنكي: ٤٨٧ - ٥٤١هـ/ ١٠٩٤ - ١١٤٦م).

- حصل على الدكتوراه في التاريخ الإسلامي بدرجة الشرف الأولى من كلية آداب جامعة عين شمس في القاهرة عام (١٩٦٨م)، عن أطروحته الموسومة (الإمارات الأرتقية في الجزيرة الفراتية والشام: ٤٦٥ - ٨١٣هـ/ ١٠٧٢ - ١٤١٠م).

- عمل مشرفًا على المكتبة المركزية لجامعة الموصل عام (١٩٦٧م)، وكذلك عمل معيدًا، فمدرسًا، فأستاذًا مساعدًا، في كلية آداب جامعة الموصل للأعوام (١٩٦٧ - ١٩٧٧م).

- وأيضًا عمل باحثًا علميًّا ومديرًا لقسم التراث، ومديرًا لمكتبة المتحف الحضاري في (المؤسسة العامة للآثار والتراث، المديرية العامة لآثار ومتاحف المنطقة الشمالية في الموصل، للأعوام ١٩٧٧ - ١٩٨٧م).

- حصل على الأستاذية عام (١٩٨٩م)، وعمل أستاذًا للتاريخ الإسلامي ومناهج البحث وفلسفة التاريخ في كلية آداب جامعة صلاح الدين في أربيل للأعوام (١٩٨٧ - ١٩٩٢م)، ثم في كلية التربية جامعة الموصل (١٩٩٢ - ٢٠٠٠م)، فكلية الآداب جامعة الموصل حيث لا يزال يعمل هناك.

- شارك الأستاذ الدكتور في عدد من المؤتمرات والندوات العلمية والثقافية داخل العراق وخارجه في الوطن العربي وأوربا، وكذلك شارك في إنجاز عدد من الأعمال العلمية لبعض المؤسسات العربية والإسلامية، وحاضر في

الجامعات والمؤسسات العربية والإسلامية والعالمية وشارك في صياغة مناهج التاريخ لعدد من الجامعات العربية والإسلامية، وله مشاركة أيضًا في عضوية اللجان الاستشارية لهيئات تحرير عدد من المجلات العلمية والفكرية المحكمة، وقد أنجز العديد من المواد العلمية في التاريخ والحضارة والفكر والأدب للموسوعات العربية والإسلامية.

- أشرف على العديد من طلبة الماجستير والدكتوراه في التاريخ الإسلامي، وكُتب عن أعماله عدد من رسائل الدبلوم العالي والماجستير والدكتوراه في العديد من الجامعات العربية.

- وقد تُرجمت بعض مؤلفاته إلى عدد من اللغات وبخاصة الإنكليزية والفرنسية والتركية والفارسية والكردية والأندونيسية.

- أما بحوثه فقد نُشر العشرات منها في العديد من المجلات العلمية والأكاديمية المحكمة.

- وأيضًا نشر مئات المقالات والبحوث الثقافية والأعمال الأدبية (دراسةً وتنظيرًا ونقدًا وإبداعًا) فيما يقارب السبعين مجلة وصحيفة عربية وإسلامية.

- وقد قُيِّم كتابه (مدخل إلى الحضارة الإسلامية) من قِبل مؤسسة أرامكس ميديا واحدًا من أفضل عشرة كتب في العالم لعام (٢٠٠٥م).

- وهو عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية، واختير عضوًا في مجلس جامعة صلاح الدين في أربيل العراق للأعوام (١٩٨٩ - ١٩٩١م)، ومجلس جامعة الموصل للأعوام (٢٠٠٣ - ٢٠٠٥م) ممثلًا عن التدريسيين.

كتب للمؤلف:

أ - الأعمال التاريخية:

١ - ابن خلدون إسلاميًّا، ط٢، المكتب الإسلامي.

٢ - الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام: أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيين والتتر، ط١، مؤسسة الرسالة.

٣ - تحليل للتاريخ الإسلامي: إطار عام، ط١، دار الثقافة.

٤ - التفسير الإسلامي للتاريخ، ط٥، دار العلم للملايين - بيروت.

٥ - حاضر المسلمين ومستقبلهم من منظور غربي، ط١، دار النفائس - بيروت.

٦ - الحصار القاسي: ملامح مأساتنا في أفريقيا، ط٣، مؤسسة الرسالة.

٧ - حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ط١، دار الثقافة - الدوحة.

٨ - دراسات تاريخية، ط١، المكتب الإسلامي.

٩ - دراسة في السيرة، ط١٧، مؤسسة الرسالة - دار النفائس.

١٠ - دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية الشريفة (بالاشتراك مع المهندس حسن رزو)، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - عمان.

١١ - عماد الدين زنكي، ط٢، مؤسسة الرسالة.

١٢ - في التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، ط١، المكتب الإسلامي - بيروت.

١٣ - مدخل إلى التاريخ والحضارة الإسلامية، ط١، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا.

١٤ - المستشرقون والسيرة النبوية: بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر: مونتغمري وات، ط١، دار الثقافة.

١٥ - المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي: عصر ولاة السلاجقة في الموصل، ط١، مكتبة المعارف - الرياض.

١٦ - ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، ط٨، مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٧ - المنظور التاريخي في فكر سيد قطب، ط١، دار القلم - بيروت.

١٨ - نور الدين محمود: الرجل والتجربة، ط٢، دار القلم - دمشق.

١٩ - الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، ط١، دار الفكر - دمشق.

ب - الأعمال الفكرية:

١ - الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي، ط١، مؤسسة الرسالة.

٢ - أضواء جديدة على لعبة اليمين واليسار، ط٢، مؤسسة الرسالة.

٣ - آفاق قرآنية، ط٢، دار العلم للملايين.

٤ - تهافت العلمانية، ط٥، مؤسسة الرسالة.

٥ - حوار في المعمار الكوني، ط١، دار الثقافة.

٦ - حول إعادة تشكيل العقل المسلم، ط٥، كتاب الأمة - الدوحة.

٧ - رؤية إسلامية في قضايا معاصرة، ط١، كتاب الأمة - الدوحة.

٨ - الرؤية الآن: في هموم فلسطين والعالم الإسلامي، ط١، منشورات فلسطين المسلمة - لندن.

٩ - العلم في مواجهة المادية: قراءة في كتاب (حدود العلم)، ط٣، مؤسسة الرسالة.

١٠ - في الرؤية الإسلامية، ط١، دار الثقافة.

١١ - قالوا في الإسلام، ط١، الندوة العالمية - الرياض.

١٢ - القرآن الكريم من منظور غربي، ط١، دار الفرقان - عمان.

١٣ - كتابات إسلامية، ط١، المكتب الإسلامي - مكتبة الحرمين.

١٤ - كتابات على بوابة القرن الخامس عشر (بالاشتراك مع الدكتور عبد الحليم عويس)، ط٢، دار العلوم - الرياض.

١٥ - لعبة اليمين واليسار، ط٥، مؤسسة الرسالة.

١٦ - مؤشرات إسلامية في زمن السرعة، ط٢، مؤسسة الرسالة.

١٧ - متابعات في الفكر والدعوة والتحديات المعاصرة، ط١، دار الحكمة - لندن.

١٨ - مدخل إلى إسلامية المعرفة، ط٣، المعهد العالمي - فيرجينيا.

١٩ - مدخل إلى موقف القرآن من العلم الحديث، ط١، مؤسسة الرسالة.

٢٠ - المرأة والأسرة المسلمة من منظور غربي، ط١، دار الفرقان.

٢١ - مع القرآن في عالمه الرحيب، ط٣، دار العلم للملايين.

٢٢ - مقال في العدل الاجتماعي، ط٤، مؤسسة الرسالة.

جـ - الأعمال الأدبية:

١ - ابتهالات في زمن الغربة (شعر)، ط١، دار الوفاء - المنصورة.

٢ - الإعصار والمئذنة (رواية)، ط١، مؤسسة الرسالة.

٣ – جداول الحب واليقين (شعر)، ط٢، مؤسسة الرسالة.

٤ – خمس مسرحيات إسلامية (ذات فصل واحد)، ط١، مؤسسة الرسالة.

٥ – الرحيل إلى إسطنبول (من أدب الرحلات)، ط١، دار حضرموت.

٦ – ريبورتاج (حوار في الهموم الإسلامية)، ط١، دار الحكمة.

٧ – الشمس والدنس (مسرحية ذات أربعة فصول)، ط٢، دار الاعتصام – القاهرة.

٨ – الطبيعة في الفن الغربي والإسلامي (دراسة)، ط٣، مؤسسة الرسالة.

٩ – العبور (مسرحيات ذات فصل واحد)، ط١، دار المنارة – جدة.

١٠ – الغايات المستهدفة للأدب الإسلامي (نقد)، ط١، دار الضياء – عمان.

١١ – فوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر (دراسة)، ط٢، مؤسسة الرسالة.

١٢ – في النقد الإسلامي المعاصر (نقد)، ط٤، مؤسسة الرسالة – بيروت.

١٣ – في النقد التطبيقي (نقد)، ط١، دار البشير – عمان.

١٤ – كلمة اللّـه (قصص)، ط١، دار حضرموت – المكلا.

١٥ – المأسورون (مسرحية ذات أربعة فصول)، ط٢، دار الإرشاد – بيروت.

١٦ – الفن والعقيدة (دراسة)، ط١، مؤسسة الرسالة.

١٧ – متابعات في دائرة الأدب الإسلامي (نقد)، ط١، مؤسسة الرسالة.

١٨ – محاولات جديدة في النقد الإسلامي (نقد)، ط١، مؤسسة الرسالة.

١٩ – مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي (دراسة)، ط٢، مؤسسة الرسالة.

٢٠ – معجزة في الضفة الغربية (مسرحيات ذات فصل واحد)، ط١، مؤسسة الرسالة.

٢١ – المغول (مسرحية ذات سبعة مشاهد)، ط١، مؤسسة الرسالة.

* * *



ما أكثر ما أساء الغربيون عموماً، والمستشرقون على وجه الخصوص إلى هذا الدين: قرآنًا ونبيًّا وعقيدة وشريعة ودولة وحضارة وانتشارًا وتعاملًا مع المغلوب.. ولكن هذه ليست هي الصورة الوحيدة للمعطى الغربي.. فهناك الصورة الإيجابية الأخرى التي قدّمها هؤلاء بصيغة إعجاب وانبهار بهذا الدين في سياقاته كافة.. وقد توصّلوا - باقتناعهم الحرّ - إلى جملة من الاستنتاجات القيّمة التي قد تتفوّق أحيانًا على ما كتبه المسلمون أنفسهم؛ ذلك أن المسلم يعيش عقيدته من الداخل فلا يكاد يرى كل ما فيها من روعة وجلال، أما هؤلاء فيجيئون من الخارج فيدهشهم هذا الدين بما انطوى عليه من جمال وجلال، وعدل وحرية، واحترام فريد لإنسانية الإنسان.

هذا الكتاب يتحدث ويحلّل مقولات أربعة من المفكرين الغربيين الذين قدّموا رؤيتهم الموضوعية العادلة للإسلام؛ ليوبولد فايس (محمد أسد) النمساوي، ولورا فيشيا فاغليري الإيطالية، وسير هاملتون جُب الإنكليزي، ومارسيل بوازار الفرنسي.

إنها رحلة ممتعة ومجدية سيتابعها القارئ وهو يتابع فصول هذا الكتاب.

الناشر





